

Inhalt

- 1 *Philosophie heute*
Der Mensch: ein „Mitspieler im großen Spiel des Lebens“
- 8 *Philosophie heute*
Normative Prinzipien der Pflanzenethik
- 9 *fiphnews*
- 16 *Philosophie heute*
Bildung für eine Kultur der Verständigung
- 18 *Philosophie heute*
Subtile Gewalt
- 19 *Volkers Vorschlag*
- 20 *pro & contra*
- 22 *Berichte*
- 25 *Philosophie heute*
Die Grenzen der Menschenbilder
- 27 *Philosophisches Interview*
- 28 *Porträts*
- 29 *fiphevents*
- 32 *Philosophie heute*
Weltarmut als Menschenrechtsverletzung?
- 34 *Philosophie am Kröpcke*
Hegel: „Voll fett, Alter!“

In einer seiner Anthropologie-Vorlesungen definiert Kant den „Weltmann“ (im Zeitalter der „*political correctness*“ müssen wir sofort die Formel durch ein: „die Weltfrau“ ergänzen) als „Mitspieler im großen Spiel des Lebens“. Als solcher verfügt er nicht, oder nicht notwendigerweise, über ein kosmologisches Wissen von der Welt. Sein Wissen hat seinen Grund in den unzähligen Spielen, an denen er sich beteiligt hat oder in denen ihm auf die eine oder andere Weise mitgespielt wurde. Im großen Spiel des Lebens ist es in der Tat unmöglich, den aktiven und den passiven Sinn auseinander zu halten. Hugo Chávez und Ingrid Betancourt sind am gleichen, in diesem Fall überaus hinterhältigen und für die Betroffenen sicher tragischen „Spiel“ der Geiselnahme beteiligt.

Der Mensch: ein „Mitspieler im großen Spiel des Lebens“

Die letzte Strophe in Bertold Brechts Dreigroschenoper: „*Und die einen sind im Dunkel/ und die andern sind im Licht/ Und man siehet die im Lichte/ die im Dunkeln sieht man nicht*“ wirft ein bedeutsames Schlaglicht auf die Kantische Metapher des „großen Spiels des Lebens“. Dennoch sollte man nicht übersehen, dass auch die Großen dieser Welt, die heute mehr als je im Rampenlicht der Öffentlichkeit stehen, sich von Zeit zu Zeit, und sei es auch nur am Ende ihres Lebens, in der Rolle des passiven Mitspielers befinden.

Es wäre ein fundamentales Missverständnis, wollte man die Spielmetapher auf den Spielbegriff im engeren Sinn eingrenzen. Das „große Spiel des Lebens“ erstreckt sich weit über die Grenzen der olympischen Stadien, der Diskotheken, der Schaubühnen, der Zirkusarenen, der Kasinos und der Tanzpisten hinaus. Man kann sich sogar fragen, ob die „Mitspieler“ in diesem großen Spiel nur unsere Mitmenschen sind. Die Frage lässt sich an der Opferhandlung veranschaulichen, die in vielen traditionellen Gesellschaften eine fundamentale Rolle spielt. Verständlich wird diese zeremonielle Handlung erst, wenn wir sie nicht nur aus der Sicht des Opfernden, sondern aus der Sicht des mutmaßlichen Empfängers des Opfers und, unter Umständen, auch aus der Sicht des Geopferten betrachten.



Jean Greisch ist Professor für Philosophie an der Universität Leuven.

► Fortsetzung S. 4



Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

Gerberstraße 26
30169 Hannover
Fon (05 11) 1 64 09-30
Fax (05 11) 1 64 09-35
kontakt@fiph.de
www.fiph.de

weiter denken

Sehr geehrte Leserinnen und Leser!



„Das Moralische versteht sich immer von selbst“ – so schrieb im 19. Jahrhundert ein damals sehr bekannter, inzwischen fast vergessener Philosoph: Friedrich Theodor Vischer. Heute hingegen, so scheint es, versteht sich das Moralische überhaupt nicht mehr von selbst. Alles ist umstritten.

Das gilt zunächst einmal für die *Grundlagen der Moral*: Hängen diese, wie etwa das Prinzip der Menschenwürde, an einem spezifischen Menschenbild, etwa dem westeuropäischen? Diese Frage beschäftigte uns im letzten Oktober auf einer Tagung, die sich dem Vergleich ost- und westeuropäischer Menschenbilder widmete; Ian Kaplows Artikel markiert eine Position in dieser Debatte (S. 25 ff.). Oder sind die Grundlagen der Moral bedroht durch neue humanwissenschaftliche Erkenntnisse, etwa solche der Soziobiologie? Das wird Thema einer Konferenz sein, die das *fiph* vom 4. bis 6. September gemeinsam mit der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg veranstalten wird. Anthropologische Grundfragen werden wir auch während des Philosophischen Meisterkurses mit Jean Greisch vom 3. bis 7. März in Erfurt diskutieren.

Sodann gibt es *neue moralische Themen*, also Bereiche, die früher gar nicht existierten oder für moralisch indifferent gehalten wurden. Ein Beispiel ist die Agro-Gentechnik. Ist es zulässig, Pflanzen und Tiere genetisch zu verändern? Dürfen diese in der heimischen Landwirtschaft eingesetzt werden? Welche moralischen Argumente sprechen dafür, welche dagegen? Darüber diskutierten im *fiph* Experten verschiedener Richtungen und Professionen (siehe den Bericht in diesem Heft). Angela Kallhoff fasst für uns die wichtigsten philosophischen Positionen zusammen (S. 8). Ein anderes Beispiel ist die subtile Gewalt, die in menschlicher Sprache und interindividueller Kommunikation versteckt sein kann. Darüber schreibt in dieser Ausgabe Burkhard Liebsch (S. 18 f.).

Schließlich widmet sich das *fiph* mit besonderem Interesse den *moralischen Problemen unserer globalisierten Welt*, etwa Krieg und Armut. Die letzte *fiph*-Preisfrage lautete „Kann es heute noch ‚gerechte‘ Kriege geben?“; die besten eingesandten Arbeiten wurden im letzten September ausgezeichnet. Ein weiteres brennendes Problem ist die Armut in vielen Regionen der Erde. Sind wir zur Hilfe verpflichtet? Handelt es sich (in philosophischer Terminologie) um eine positive Pflicht oder um eine supererogatorische Leistung, die über das hinausgeht, was obligatorisch und somit für jeden verbindlich ist? Damit beschäftigt sich in dieser Ausgabe Corinna Mieth (S. 32 f.). Ähnliche Themen diskutieren wir regelmäßig auch in unserem Aktuellen Forum Philosophie sowie während des Workshops Ethik.

Die vielen Fragen, die sich heute für moralisch sensible Menschen stellen, sind einer der Gründe dafür, dass diese Ausgabe des *fiph*-Journals (wie Sie sicherlich schon bemerkt haben) umfangreicher ist als die bisherigen, nämlich nicht mehr 24, sondern 36 Seiten hat. Auf die letzten Ausgaben erhielten wir so viele positive Reaktionen, dass wir dies als Aufforderung ansehen, mehr Beiträge zu präsentieren, in denen inhaltlich Position bezogen wird. Unsere Hoffnung ist es, dass das *fiph*-Journal als relevantes Organ für philosophische Auseinandersetzungen wahrgenommen wird, auf einer Ebene zwischen den eigentlichen Fachzeitschriften und den allgemeinen Intelligenzblättern.

Zudem weist diese Veränderung unseres Journals voraus auf ein Datum, auf das sich das *fiph* mit allen seinen Mitarbeitern und Freunden schon sehr freut: den zwanzigsten Geburtstag unserer Einrichtung im Herbst dieses Jahres. Erste Informationen erhalten Sie in diesem Heft, mehr darüber aber im nächsten.

Wir wünschen Ihnen mit dem neuen Journal einige anregende Stunden und hoffen, dass Sie mit uns wieder *weiter denken*!

Ihre


 GERHARD KRUP, IAN KAPLOW, CHRISTIAN THIES

Das fiph in der Lehre

Sommersemester 2008

Dr. Ian Kaplow

Katholische Hochschule für Sozialwesen
Berlin

*Seminar „Der Mensch und die Person“
Seminar „English and Social Work“*

Prof. Dr. Gerhard Kruij

Gutenberg-Universität Mainz, Katholisch-
Theologische Fakultät

*Vorlesung „Sozialethik II – Wirtschaftsethik“
sowie vier weitere Veranstaltungen*

Dr. Corinna Mieth

Universität Hildesheim, Institut für
Philosophie

Seminar „Einführung in die Ethik“

Katia Neuhoff M.A.

Universität Mainz

*Seminar „Berufliche Identität von Religi-
onslehrer/-inne/n“ (zusammen mit Gerhard
Kruij, Werner Simon und Sonja Alof)*

Dr. Jan C. Schmidt

Universität Georgia Tech

*Vorlesung „Ethical Theories and Enginee-
ring Ethics“*

Vorlesung „Electromagnetics“

PD Dr. Christian Thies

Leibniz Universität Hannover, Institut für
Politische Wissenschaft

*Seminar „Soziale Gerechtigkeit und gerech-
te Kriege bei Michael Walzer“*

Universität Rostock, Institut für Philosophie
*Blockseminar „Der andere Blick: Die moder-
ne Welt aus nicht-westlicher Perspektive“*

PD Dr. Mirko Wischke

Universität Hildesheim, Institut für
Philosophie

*Seminar „Gewalt und Recht. Einführung in
die Politische Philosophie“*

Martin-Luther-Universität Halle-Witten-
berg, Seminar für Philosophie

Seminar „Hegels Rechtsphilosophie“

Wechsel



Michael Fischer war langjähriger
Wissenschaftlicher Mitarbeiter
am fiph. Er betreute zuerst die
Bibliothek, über die Jahre aber
viel mehr. Jetzt übernimmt er
neue Aufgaben. Ab November
2007 arbeitet er für die Friedrich
Ebert Stiftung in Bonn. Wir ver-
missen ihn sehr und wünschen
ihm bei der FES viel Erfolg und
alles Gute!

VORANKÜNDIGUNG

20 Jahre Forschungsinstitut für Philosophie Hannover

Jubiläumsveranstaltungen im Oktober in Hildesheim

Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover wurde im September 1988 durch den damaligen Bischof des Bistums Hildesheim, Josef Homeyer, als eine kirchliche Stiftung des öffentlichen Rechts gegründet. In diesem Jahr, 2008, feiert das fiph also seinen zwanzigsten Geburtstag! Wir möchten hier schon auf die zweitägige „Geburtstagsfeier“ im Herbst hinweisen.

Am Freitag, den 10. Oktober 2008 wird es einen Festakt geben mit einer Vesper im Hildesheimer Dom und einer Veranstaltung in der Dombibliothek. Den Festvortrag hält Gesine Schwan, Präsidentin der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt/Oder, zur Frage „Wissenschaft und Religion: Brauchen sie einander?“

Am folgenden Tag (Samstag, 11. Oktober 2008) veranstaltet das fiph in Hildesheim eine hochkarätig besetzte wissenschaftliche Tagung zum Thema „Das Böse“. Es werden sprechen und miteinander diskutieren: der Islamwissenschaftler und Schriftsteller Navid Kermani, der protestantische Theologe Ingolf U. Dalferth und der



ehemalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann.

Weitere Informationen demnächst unter www.fiph.de.

► Fortsetzung von S. 1

Die alte Frage „Was ist der Mensch?“

Kants Metapher liefert uns eine „pragmatische“ und zugleich philosophische Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“, die vermutlich so alt wie die Menschheit selbst ist. Lange bevor die Sonne der Philosophie in Griechenland, Indien und China aufging und sich in den Grundworten „Logos“, „Brahman“ und „Tao“ widerspiegelte, stand diese Frage stillschweigend oder ausdrücklich im Hintergrund zahlloser Schöpfungsmythen, die je auch eine Antwort auf die Frage nach der Herkunft und dem Wesen des Menschen anbieten. Im biblischen Adammythos ist sie zugleich als eine Frage nach der „Lokalisierung“ („Adam, wo bist Du?“), d.h. der Antreffbarkeit und der Betroffbarkeit des Menschen verstanden.

Der Philosoph ist in dieser Hinsicht ein Spätgeborener. Er würde sich selbst und seine spezifischen Aufgaben missverstehen, falls er ein exklusives Urheberrecht auf die Frage nach dem Menschen und auf ihre möglichen Antworten erheben würde. Die Quellen des Sinns sprudeln überall und bedürfen nicht der Wünschelrute des Philosophen, um erst aufgefunden und erschlossen zu werden.

„Um von sich selbst beginnen zu können“, sagt Paul Ricoeur in einem Satz, der zugleich sein Selbstverständnis als Philosoph widerspiegelt, „muss die Philosophie möglicherweise Voraussetzungen haben, die sie in Frage stellt und mittels der Kritik in ihre Ausgangsposition hineinträgt. Wer nicht zunächst *Quellen* hat, wird auch im Nachhinein keine *Autonomie haben*.“ (*Lectures 3*, S. 154). Ricoeur lädt uns damit zu „einem angemessenen Verständnis des philosophischen Grundaktes“ ein, der das Prädikat „philosophisch“ nur dann verdient, wenn er als „Suche nach einem Ausgangspunkt, Bestimmung der Leitfrage, systematische Organisation der Bedeutungen“ verstanden wird. „Radikal“ ist dieser Akt nur, wenn er an unsere vorphilosophischen Lebenserfahrungen anknüpft. „Radikal“ bedeutet hier soviel wie „wurzeltief“. Der rechtverstandene Radikalismus des philosophischen Denkens besteht nicht in einer totalen Entwurzelung, sondern in einer Neubesinnung auf die vielfachen Wurzeln des Menschlichen.

Kants aktuelle Anthropologie

Als Beleg für diese These kann man die Vielfalt der Quellen anführen, aus denen sich Kants Untersuchung über die Möglichkeit einer „pragmatischen“ Anthropologie speist. Die Erforschung dessen, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“, speist sich ausgiebig aus vor- oder nichtphilosophischen Quellen, zu denen Kant etwa „Reisebeschreibungen“ zählt. Als Bürger der Stadt „Königsberg am Pregelflusse“ ist er sich des geopolitischen Vorteils bewusst, über Informationen aus erster Hand bezüglich der Menschenkenntnis und der Weltkenntnis zu verfügen, ohne selbst die Beschwerden des Reisens auf sich nehmen zu müssen. In der Vorrede zu seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ erwähnt er als Hilfsmittel zur Anthropologie: Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane.

Viele heutige Leser dieser Vorrede mögen diese Ausführungen mit einem mitleidigen Lächeln übergehen und sich auf die Resultate der anthropologischen Feldforschung berufen. Dennoch bleiben Kants Überlegungen hinsichtlich der Schwierigkeiten, die Anthropologie „zum Rang einer förmlichen Wissenschaft zu erheben“ bzw. ihr einen gebührenden Platz im Kanon der philosophischen Grundwissenschaften einzuräumen, auch heute noch bedenkenswert. Niemand hat Interesse daran, kritischer als der Papst des Kritizismus sein zu wollen! Kants Unterscheidung zwischen den Ausdrücken „die Welt kennen“ und „die Welt haben“ behält ihre Verbindlichkeit, insofern sie uns dazu einlädt, die vielfältigen Weisen des Welthabens oder des Weltverlierens im Horizont der Spielmetapher zu erörtern.

Ein gutes Beispiel für die Tragweite dieser Metapher liefern uns die griechischen Tragiker. Drei zeitgenössische Denker, Martin Heidegger, Hans Jonas und Paul Ricoeur, räumen dem ersten Chorlied der „Antigone“ des Sophokles eine wichtige Stellung in ihren Überlegungen ein. Für Heidegger verdichtet sich das frühgriechische Verständnis des Menschen in den berühmten Eingangsversen der Tragödie, die er mit „Vielfältig das Unheimliche, nichts doch/ über den Menschen hinaus ragend sich regt“ übersetzt (*Einführung in die Metaphysik*, S. 112f). Am Anfang seines *Prinzips Verantwortung* zitiert Hans Jonas dieselben Verse (In seiner Übersetzung: „Ungeheuer ist viel, und nichts/ ungeheuerer als der Mensch“) als Beleg für eine „beklommene Huldigung an des Menschen beklemmende Macht“ (*Das Prinzip Verantwortung*, S. 19), die heutzutage in der Gestalt der Technik ihre unheimlichsten Möglichkeiten offenbart und deren Bändigung nach einer neuartigen Verantwortungsethik verlangt, die allein imstande ist, die Menschlichkeit des Lebens auch für die zukünftigen Generationen zu garantieren. Für Paul Ricoeur (*Das Selbst als ein Anderer*, S. 293-302) liefert dieselbe Tragödie eine wesentliche Einsicht in die Unhintergebarkeit der Konflikte, die ihren Grund nicht nur in der Halsstarrigkeit der Charaktere, sondern auch in der Einseitigkeit der mit der Komplexität des Lebens konfrontierten moralischen Prinzipien und damit in der Tragödie des Handels selber hat. Es sind Konflikte, die eine praktische Weisheit nur über den Weg von wohlbedachten Kompromisslösungen und wohlüberlegten Überzeugungen bewältigen kann.

Trotz ihrer Unterschiedlichkeit zeigen diese drei philosophischen Berufungen auf die Stimme der griechischen Tragiker, dass unsere Besinnung auf das Wesen des Menschen sich auch heute noch aus anderen Quellen als den Erkenntnissen der wissenschaftlichen Forschung oder dem Werkzeugkasten der philosophischen Begriffe speist.

Nur wenn er sich dieser Tatsache bewusst bleibt, kann der Philosoph als „Selbstdenker“ in voller Autonomie die Frage nach dem Menschen neu übernehmen und sich, zusammen mit Kant, den vier Grundinteressen der Vernunft zuwenden, die ihm als „Weltbürger“ und nicht als bloßem „Verstandeskünstler“ aufgegeben sind: 1. „Was kann ich wissen?“, 2. „Was soll ich tun?“, 3. „Was darf ich hoffen?“, 4. „Was ist der Mensch?“

Obschon diese Fragen zum philosophischen ABC jedes Philosophiestudenten gehören, lohnt es sich auch heute noch, sie etwas näher unter die Lupe zu nehmen.

Fragehorizonte der Philosophie

1. Warum und auf Grund welcher Kriterien entscheidet Kant, dass die drei Verben *Wissen, Tun, Hoffen*, jeweils in einer bestimmten modalen Qualifizierung (*Können, Sollen, Dürfen*) erfasst, „alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl als das praktische) vereinigt“? Schließlich gibt es viele andere Fragen, die auch ein bestimmtes Vernunftinteresse widerspiegeln. Etwa die von Kant selbst gestellte und beantwortete Frage: „Was bedeutet sich im Denken orientieren?“, oder Heideggers Frage: „Was heißt Denken?“, oder auch die erstaunliche Frage, die Eugen Rosenstock-Huussy in seinem Aufsatz über das „dative Denken“ aufwirft: „*Cui cogitatur?*“, „Wem ist unser Denken zugeacht?“

2. Bedenkenswert ist ferner die modale Differenzierung („Können“, „Sollen“, „Dürfen“, „Sein“), die jede der ursprünglich drei und später vier Fragen auszeichnet. Offenbar ist es Kant darum zu tun, den ganzen Fragehorizont der Philosophie und damit die Weite unserer Vernunftinteressen zu wahren, anstatt sich auf den kognitiven Aspekt des Wissenwollens und des Wissenkönnens zu beschränken, der die epistemologischen und erkenntnistheoretischen Bestimmungen der Philosophie charakterisiert.

Folgen wir Heideggers Kantdeutung, entspräche jeder dieser Modi eine bestimmte Seite der Endlichkeit der menschlichen Vernunft. Auffälligerweise wird aber in Heideggers Interpretation die dritte Frage (die Kant zufolge „praktisch und theoretisch zugleich“ ist), nämlich die nach dem Hoffendürfen, nahezu vollständig übergangen.

3. Eine dritte Quelle des Erstaunens bildet die Tatsache, dass Kant die vierte Frage erst in späteren Texten (dem Brief vom 4. Mai 1793 an Karl Friedrich Stüdlin und der Logikvorlesung von 1800) einführt. Fragwürdig wird damit die Wesenszugehörigkeit der Frage nach dem Menschen zum Projekt einer Kritik der Vernunft überhaupt. Die Zugehörigkeit der beiden ersten Fragen zur Kritik der reinen und der praktischen Vernunft ist unbestritten. Die dritte und die vierte Frage dagegen lassen sich nicht eindeutig der dritten Kritik zuordnen. Ihre nähere Erörterung ist der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und Kants Anthropologie-Vorlesungen vorbehalten.

Der Philosoph nicht als bloßer „Vernunftkünstler“

Die ausdrücklichsste und bemerkenswerteste Bestimmung der vierten Frage findet sich in der Einleitung der Logikvorlesung. Hier kommt Kant auf die bereits am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführte Unterscheidung zweier Begriffe der Philosophie zurück: die Philosophie nach dem „*Schulbegriff*“, eine glücklicherweise an den Universitäten fest etablierte Disziplin, der es um ein nur als Wissenschaft gesuchtes System der Erkenntnis zu tun ist, und ein Denken, dem es um den Endzweck der menschlichen Vernunft als solcher geht, in welchem Falle die Philosophie jedermann interessiert oder interessieren müsste: Es ist die Philosophie nach dem *Weltbegriff*. Kant zufolge ist der Philosoph kein bloßer „*Vernunftkünstler*“, sondern „ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“. Nur in dieser Hinsicht geht sein Denken notwendigerweise jeden Menschen als

„Weltbürger“, d.h. als „Mitspieler im großen Spiel des Lebens“ an.

Es ist kein Zufall, dass Kant diese Unterscheidungen in seiner Logikvorlesung wieder aufgreift. Als Techniker der Vernunft liefert der moderne Logiker uns das eindrucklichste Beispiel der „*Geschicktheit*“, die den Vernunftkünstler auszeichnet. Als solcher ist er freilich meilenweit vom eigentlichen Ideal der philosophischen Weisheit entfernt, die als Gesetzgeberin jene Gesetze formuliert, derer wir bedürfen, um uns im großen Spiel des Lebens zurecht zu finden. Manchmal habe ich den Eindruck, dass die Vertreter der analytischen Philosophie so stolz auf ihre Geschicklichkeiten als Vernunftkünstler sind, dass sie darüber die gesetzgeberische Aufgabe der Vernunft vollständig aus den Augen verlieren!

Verstehen wir den Menschen im kosmopolitischen Sinne Kants, erscheint er weniger als ein „Hüter des Seins“ denn als ein Wächter der Menschenwürde. In einer berühmten Formulierung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* betont Kant, dass die Würde eines vernünftigen Wesens darin besteht, keinem anderen Gesetze zu gehorchen, „als dem, das es zugleich selbst gibt“. „Im Reiche der Zwecke“, fügt Kant hinzu, „hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“

Heute, wo nahezu alles einen „Marktpreis“, einen „Affektionspreis“ oder, in der Mediengesellschaft, einen Prestigepreis hat, kommt es mehr als je darauf an, sich mit Kant zu fragen, „was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann“.

Würde und Nützlichkeit

Fragt man, wie diese Würde sich konkret bemerkbar macht, so ist man auf den Begriff der *Achtung* verwiesen, der sowohl in Heideggers phänomenologischer Kantauslegung als auch in Paul Ricoeurs Anthropologie der Fehlbarkeit eine wichtige Rolle spielt.

Eine philosophische Anthropologie, die sich Kants Frage „Was ist der Mensch?“ neu anzueignen versucht, darf sich nicht der Frage nach der Nützlichkeit des Wissens verweigern, das sie uns verspricht. Gerade auf diesem Gebiet muss die Philosophie beweisen, wozu sie gut ist, was keineswegs eine utilitaristische Engführung impliziert. Jede unmittelbare Instrumentalisierung der Philosophie ist eine tödliche Bedrohung für diese. Auch und gerade hier ist der Weg zur Hölle mit guten Absichten gepflastert. Die Philosophie liefert uns keine Patentlösungen für das Problem des Hungers in der Welt, der Genmanipulation oder des Ozonlochs. Wohl aber kann sie, bis in diese konkreten Fragen hinein, uns helfen, den Blick auf die Endzwecke der menschlichen Vernunft offen zu halten. Insofern hilft sie uns, Weltbürger im wahren Sinn zu werden, was etwas ganz anderes als ein *jetsetter* ist.

Noch in einer zweiten Hinsicht ist Heideggers Auslegung der vier Grundfragen in seinem 1929 erschienenen Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* bemerkens- und bedenkenswert. Das letzte Kapitel des Buches mündet in einen doppelten „*coup de théâtre*“ aus.

1. Heidegger schlägt zunächst vor, die vierte Frage nicht als die letzte und gleichsam die Summe der drei vorigen Fragen zu behandeln, sondern sie zum Ausgang einer „Metaphysik des Daseins“ zu nehmen. Diese Umkehrung der kantischen Rangordnung bedeutet aber für Heidegger gerade nicht, dass damit die Anthropologie zur philosophischen Grunddisziplin erkoren würde. Genauso wie sein Lehrer Husserl wendet auch Heidegger sich gegen die so genannte „anthropologische Wende“ (F. Seifert), die Anfang der dreißiger Jahre ihren klassischen Ausdruck in den philosophischen Anthropologien Max Schelers, Helmuth Plessners und einige Jahre später im Werk Arnold Gehlens fand. Die Frage „Was ist der Mensch?“ bleibt für Heidegger unzertrennlich mit der philosophischen Grundfrage und Leifrage der Metaphysik nach dem Sinn von Sein überhaupt verbunden.

2. In den an das Kantbuch anschließenden Vorlesungen, bis in Heideggers letzte Schriften hinein, ist seine Interpretation der Frage „Was ist der Mensch?“ mit der Verlagerung des Schweregewichts von der Was- auf die Wer-Frage verbunden. „Wer sind wir?“ und nicht mehr „Was ist der Mensch?“ lautet für Heidegger die Schlüsselfrage. Die enge Verklammerung der Frage nach der Selbstheit des Menschen mit der Frage nach der Wahrheit des Seins spiegelt sich besonders deutlich in einem der „Gedichte“ wider, die Heideggers posthume Schrift *Besinnung* (*Gesamtausgabe*, Bd. 66, S. 5) einleiten:

Trag vor dir her
das Eine Wer?
Wer ist der Mensch?

Sag ohne Unterlaß
das Eine Was
Was ist das Seyn?

Mißachte nie
das Eine Wie?
Wie ist ihr Bund?

Hat diese Akzentverschiebung von der Was- auf die Werfrage nur eine Bedeutung für das Verständnis des Denkweges eines Denkers, der sich erst mühsam von den Eierschalen der Existenzphilosophie befreien musste, um zu einem eigenständigen Denken zu kommen? Offenbar nicht, denn bei näherem Hinsehen macht sich eine ähnliche Akzentverschiebung auch bei anderen zeitgenössischen Philosophen bemerkbar, die Heideggers Seinsdenken mit einem gewissen Misstrauen, wenn nicht sogar mit offener Kritik gegenüberstehen.

„Anthropologie der Disproportion“

Im Gegensatz zur deutschsprachigen Diskussion, die sich bis heute an den anthropologischen Ansätzen Schelers, Plessners und Gehlens orientiert, ist die französische Philosophie eigenständige Wege gegangen, die Ende der sechziger Jahre ihren Ausdruck im Humanismus-Antihumanismus-Streit (Michel Foucault, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas) fanden.

Vergleicht man Paul Ricoeurs Behandlung der philosophischen Frage nach dem Menschen mit der Heideggers, so sind die Unterschiede umso auffälliger, als auch Ricoeur in seiner 1960 erschienenen Anthropologie der Fehlbarkeit (*L'homme faillible*) seinen Ansatz ausdrücklich in Bezug auf Kants Bestimmung der Grundintentionen der Vernunft entfaltet. Eine „Anthropologie der Disproportion“, die um den Gedanken der menschlichen Fehlbarkeit kreist, ist freilich keine Anthropologie der bloßen Endlichkeit im Sinne Heideggers oder eine Analytik der Endlichkeit im Sinne Michel Foucaults.

In allen Sphären des Menschlichen, vom Erkennen bis zum Handeln und zur Affektivität hat der Mensch die Grundspannung des Endlichen und Unendlichen auszutragen, eine Polarität, die keine totale, sondern nur unvollständige Vermittlungen zwischen beiden Polen zulässt. Erst vor dem Hintergrund dieser transzendentalen Fehlbarkeit lässt sich die Frage nach den tatsächlichen Verfehlungen des Menschen im Raum der Philosophie stellen.

Dreißig Jahre nach seinem ersten Entwurf einer philosophischen Anthropologie stellt Ricoeur in *Das Selbst als ein Anderer* das Konzept einer „Hermeneutik des Selbst“ vor, die genau wie bei Heidegger am Leitfaden der Wer-Frage entfaltet wird: „Wer spricht?“ (bzw.: „Von wem wird gesprochen?“), „Wer handelt?“, „Wer erzählt sich?“, „Wer ist das Subjekt der moralischen Imputation?“ (bzw.: „Wem kann Verantwortlichkeit zugeschrieben werden?“). Erst wenn diese Fragen eine angemessene Behandlung erfahren haben, stellt sich die ontologische Frage nach dem Seinsmodus des Selbst: „Wer bin ich?“ oder in dem von Heidegger bevorzugten Plural: „Wer sind wir?“

In Ricoeurs letzten Schriften mündet diese Hermeneutik des Selbst, deren Leitfaden der Begriff des menschlichen Handelns bildet, in eine breit gefächerte Phänomenologie des „fähigen Menschen“ aus, ein Begriff, der seinerseits seine Wurzeln in Ricoeurs Kantauslegung hat. Zu den eben erwähnten Grundfähigkeiten (Sprechenkönnen, Handlungkönnen, Erzählenkönnen, Verantwortung-übernehmenkönnen) gesellen sich nunmehr die Fähigkeiten des Sich-erinnernkönnens, des Vergessenkönnens und schließlich des Verzeihenkönnens.

Fehlbarkeit und Anerkennung

Erst wenn man die Frage „Wer bin ich?“ (bzw. den von Heidegger bevorzugten „politischen“ Plural „Wer sind wir“) im Horizont dieser Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten erörtert, kann man deren volle Tragweite verstehen und zugleich damit den oberflächlichen Gegensatz zwischen den Begriffen der Fehlbarkeit („faillibilité“) und der „Fähigkeit“ („capacité“ bzw. „capabilité“) überwinden. Es ist kein Zufall, dass das letzte Wort dieser Phänomenologie der menschlichen Fähigkeiten in einer Besinnung über die Fähigkeit des Anerkennens besteht, die ihren Ausdruck in der testamentarischen Schrift: *Parcours de la reconnaissance* findet.

„Anerkennen“ bedeutet hier dreierlei: 1. Identifizierung, d.h. Wahrnehmung einer bestimmten „Selbigkeit“, 2. Sich selbst als ein Anderer anerkennen, 3. Gegenseitige Anerkennung der Andersheit

des Anderen. Diese Anerkennung, die auf Gegenseitigkeit beruht, findet ihren höchsten Ausdruck in einer Dankbarkeit, die selbst hinter der bescheidensten Gabe die Großzügigkeit eines Gebers zu erkennen vermag.

In der philosophischen Landschaft der französischen Phänomenologie der letzten dreißig Jahre ist Ricoeur mit seiner Beschäftigung mit der Frage nach dem Selbst und seiner Beziehung zum Anderen kein Einzelgänger geblieben. Sie findet u.a. eine Entsprechung in den Schriften von Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Rémi Brague, Claude Romano, Jean-Louis Chrétien und Jean-Yves Lacoste.

Das Selbst und der Mensch

Unbeschadet der Originalität der Antworten, die jeder dieser Philosophen auf die Frage nach der Selbstheit des Menschen gibt, führt jede von ihnen uns zur Situation zurück, in der sich Ödipus am Anfang der Sophokleischen Tragödie befindet. Die Rätselfrage der Sphinx nach dem Wesen, das zunächst vierfüßig, sodann zweibeinig und zum Schluss dreifüßig einhergeht, anders gesagt, die Frage nach dem Wesen des Menschen, vermag Ödipus uns schwer zu beantworten. Die hintergründigere Frage „Wer bin ich?“ bleibt ungestellt und unbeantwortet. Erst am Schluss der Tragödie hat sie König Ödipus eingeholt.

Mit oder ohne „Ödipuskomplex“ muss der Philosoph sich des Unterschieds der beiden Fragen bewusst bleiben und der doppelten Versuchung widerstehen, entweder die Frage nach dem Selbst auf die Frage nach dem Menschen zu reduzieren oder die Frage nach dem Menschen in eine reine Hermeneutik des Selbst und des Anderen aufzulösen. Zu Recht wirft Hans Blumenberg in seiner vor kurzem erschienenen monumentalen *Beschreibung des Menschen* den Phänomenologen vor, sie hätten in Berufung auf Husserls und Heideggers Kritik des Anthropologismus die Frage nach dem Menschen als philosophische Grundfrage vernachlässigt. Dies bedeutet aber keineswegs, dass die Phänomenologie sich in dieser Hinsicht in eine tödliche Sackgasse hineinmanövriert hat. Blumenberg selbst ist sich bewusst, dass die Zukunft der philosophischen Anthropologie nicht in einer bloßen Repristinierung der von Scheler, Plessner und Gehlen vertretenen Ansätze bestehen kann, die ihrerseits in eine Sackgasse geraten sind.

Heute, wo die „Zukunft der menschlichen Natur“ selbst auf dem Spiel steht, haben wir gute Gründe, die Tragweite des Ausdrucks „Mitspieler im großen Spiel des Lebens“ unter neuen Voraussetzungen im Spannungsfeld der Doppelfrage „Was ist der Mensch?“ und „Wer sind wir?“ neu zu bedenken. Der von Heidegger beschworene „Bund“ zwischen der Frage „Wer sind wir?“ und der Frage „Was ist das Seyn?“ mag seine Gültigkeit behalten. Aber er tritt in den Hintergrund gegenüber der vordergründigeren und möglicherweise dringlicheren Frage nach dem Bündnis bzw. der Verkreuzung (oder in der Sprache Merleau-Pontys: dem „Chiasmus“) zwischen der Frage nach dem Menschen als solchen und der Wesensfrage seiner Selbstheit. Dieses Bündnis gilt es nicht wie ein Banner oder Siegeszeichen „vor sich herzutragen“, sondern eher als ein der heutigen Generation aufgegebenes schicksalhaftes Fragen auf sich zu nehmen.

NEUERSCHEINUNG



Michael Fischer und Ian Kaplow (Hrsg.)
Vertrauen im Ungewissen
 Münster: Lit, 2008, 125 S., 19,90 Euro

Seit Luhmann 1968 sein Werk *Vertrauen* veröffentlichte, hat sich die Welt verändert. Sie verändert sich immer schneller und immer drastischer, und dies hat Auswirkungen auf die Prozesse unserer Vertrauensbildung. In den letzten Jahrzehnten sehen wir uns Phänomenen wie 9/11, Hartz IV, dem Skandal der Pariser Société Générale und dem sich beschleunigenden Klimawandel ausgesetzt, die unser Vertrauen in die Sicherheit, den Staat, in die Wirtschaft oder gar in die Welt selbst in Frage stellen. Wie viel Vertrauensverlust verträgt der Mensch überhaupt?

Vertrauen im Ungewissen untersucht diese aktuellen Phänomene aus einer interdisziplinären Perspektive. Das Buch basiert auf einer gleichnamigen Tagung des **fiph** im Herbst 2006, bei der namhafte Philosophen, Soziologen, Theologen und Sozialpsychologen zusammengekommen sind, um miteinander die Fragen kritisch zu behandeln: Was ist denn überhaupt Vertrauen? Wie kann man Vertrauen gegenüber anderen Menschen oder Institutionen bilden – und wann geht es verloren? Es wird versucht, verschiedene Ansichten auf diese komplexen Phänomene systematisch zusammenzubringen, indem neue Entwicklungen in der wissenschaftlichen Vertrauensforschung, die über Luhmanns Werk hinausgehen, mit einem geschärften Blick für aktuelle Ereignisse gepaart werden.

Im Gegensatz zu anderen Bereichsethiken konnte sich die Pflanzenethik bisher nicht als eigenständige Disziplin etablieren. In der Tierethik ist es möglich, humanethische Prinzipien so zu erweitern, dass eine moralische Rücksicht gegenüber Tieren begründet werden kann.

Normative Prinzipien der Pflanzenethik



Angela Kallhoff ist Wissenschaftliche Assistentin am Philosophischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Die Pflanzenethik steht vor einer anderen Herausforderung. Ihre Grundlagenfrage ist: In welcher Perspektive können Pflanzen überhaupt thematisiert werden? Dies gilt umso mehr, wenn es um Spezialprobleme der Pflanzenethik geht. Dazu zählt auch die gentechnische Veränderung pflanzlicher Organismen.

Diese Situation ist kein Zufall. Ethik und Moral der westlichen Welt sind mit der Frage befasst, worin richtiges Handeln besteht und was menschliche Werte und Güter sind. Pflanzen können in diesem Horizont nicht als Gegenüber oder gar Partner begriffen werden. Wie Habermas richtig bemerkt, können wir mit ihnen nicht interagieren. Wir können sie allenfalls als Gegenstand menschlicher Pflichten begreifen. Aber auch in dieser Hinsicht stößt die Ethik schnell an ihre Grenze. Pflanzen verwirklichen eine Lebensform, die zwar intensiv erforscht wird. Dennoch ist es zunächst einmal eine gegenüber Mensch und Tier grundlegend unterschiedene Lebensform. Mit den Besonderheiten pflanzlichen Lebens sind die wenigsten vertraut. Pflanzen sind offene Organismen und reagieren differenziert auf Stressoren; sie haben arttypische Erscheinungsbilder und Lebenszyklen; sie haben differenzierte Lebensansprüche und können auf veränderte Lebensbedingungen innerhalb einer angelegten Reaktionsnorm reagieren; Pflanzen leben standortgebunden etc.

Aus dieser kurzen Skizze ergibt sich die zentrale Frage meines Beitrags. Sie lautet: Welche ethischen Diskurse sind überhaupt geeignet, den Kreis der Adressaten von Moral auf Pflanzen auszudehnen? Um die Frage zu beantworten, müssen wir uns vor Augen halten, was das entscheidende Merkmal eines ethischen Diskurses ist. Zwar werden in der Ethik unterschiedlichste Fragen gestellt und zu beantworten gesucht. Ein unterscheidendes Merkmal ist aber für alle Formen ethischer Argumentation, dass sie an der Frage interessiert ist, was richtig ist. Anders als in den empirischen Wissenschaften und anders als in ökonomischen, biologischen oder politischen Diskursen wird erörtert, was wir tun sollen. Ethik zielt auf Begründungen normativer Sätze.

Es gibt Möglichkeiten der Argumentation, die nicht den gängigen Mustern der Technikfolgendiskurse und der Risikodiskurse entsprechen. Zwar sind dies auch wichtige Fragen, die Bestandteile einer ethischen Verständigung sein sollten. Sie führen aber nicht in das Zentrum der ethischen Auseinandersetzung, da sie auf die Auswirkungen von Veränderungen an der natürlichen Welt auf das Leben von Pflanzen beschränkt bleiben. Mein Anliegen ist es, Pflanzen trotz ihrer Andersartigkeit einen zentralen Platz in der ethischen Überlegung einzuräumen. Mindestens kann gezeigt werden, dass moralische Rechtfertigungslasten jenseits von Klugheitser-

wägungen entstehen. Gentechnische Eingriffe sind nicht moralisch neutral. Dies wird immer wieder deutlich an der Heftigkeit der Reaktionen auf dieses Thema.

Für eine ethische Diskussion scheint es geboten, mindestens drei Fragestellungen ernst zu nehmen. Gefragt werden muss erstens, ob und in welchem Sinn gentechnische Veränderungen den Forderungen nach Gerechtigkeit genügen können. Fragen der Verteilungsgerechtigkeit müssen ebenso umfänglich thematisiert werden wie der berechnete Anspruch von Menschen auf Freiheit von akuter Not. Zweitens gilt es, den Wert des Lebendigen in einer umfassenden Perspektive und möglicherweise sogar einer biozentrischen Weltansicht zu reflektieren. Es geht nicht an, moralische Überlegungen mit der Selbstverständlichkeit absoluter Ansprüche und der Identifizierung menschlicher Bedürfnisse beginnen zu lassen. Schon dieser Ansatz beinhaltet eine Wertung, die zugunsten der Bedeutung nicht-menschlichen Lebens relativiert werden muss. Drittens müssen wir über Werte des Natürlichen nachdenken und sie als Korrektive gegenüber einer ausschließlich an Nutzungsinteressen orientierten Perspektive ernst nehmen. Zwei Werte sind für unsere Fragestellung besonders bedenkenswert. Es ist dies zum einen der Wert der *Integrität* eines Lebewesens; zum anderen ist es die *Diversität* im Sinne einer Mannigfaltigkeit von Lebensformen. Beide Werte sind sicherlich keine absoluten Werte. Aber sie sind möglicherweise Anhaltspunkte dafür, was in komplexen Entscheidungssituationen richtig ist.

Insgesamt scheint es mir nicht sinnvoll, die Perspektiven gegeneinander auszuspielen. Die Pluralität der Ansätze sollte vielmehr als Chance gesehen werden, gentechnische Veränderungsmöglichkeiten als vielschichtiges ethisches Problem zu erkennen und zu beleuchten. So gerne wir es hätten: Eine geradlinige und prinzipiengeleitete Bewertung der gentechnischen Veränderung von Pflanzen gibt es nicht. Selbst wenn die größte Hürde genommen ist und das pflanzliche Leben und seine Besonderheit Eingang gefunden haben in die moralische Reflexion, müssen Perspektiven und Wertungen ganz unterschiedlicher Natur berücksichtigt werden.

Der vollständige Text wird erscheinen in dem Sammelband zur Genmais-Tagung: V. Drell/C. Thies (Hg.), Agro-Gentechnik. Positionen zu einer neuen landwirtschaftlichen Technologie. Münster 2008.

Die hier vorgestellten philosophischen Überlegungen finden Sie ausführlich dargestellt in: Angela Kallhoff, Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie, Frankfurt/New York 2002.

fiphnews

VERANSTALTUNGSREIHE

Aktuelles Forum Philosophie

Brennende Fragen der Zeit mit philosophischer Tiefendimension – das sind die Themen des Aktuellen Forums Philosophie, die das **fiph** jeden zweiten Montag im Herbst und Winter zur Debatte stellt. Die meisten Veranstaltungen der letzten Monate waren, so kann man sagen, innenpolitischen Streitfällen gewidmet:

8. Oktober 2007: „Darf man von Terroristen gekaperte Flugzeuge abschießen?“ Christian Thies wies (ganz im Sinne des Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom Februar 2006) alle positiven Antworten bzw. die entsprechenden Argumente zurück. Corinna Mieth ergänzte wichtige Aspekte zum Komplex „Verfassung und innere Sicherheit“.

22. Oktober: Die Debatten um die Agenda 2010 und das neue SPD-Grundsatzprogramm standen im Hintergrund einer Veranstaltung zum Thema „Was heißt heute soziale Gerechtigkeit?“. Gerhard Kruij kritisierte die vorliegenden Pläne, einen allgemeinen gesetzlichen Mindestlohn einzuführen.

Am 19. November ging es um das Problem der Organspende. Der inzwischen aufgelöste Nationale Ethikrat hatte in einer seiner letzten Stellungnahmen vorgeschlagen, die bisherige Zustimmungslösung durch eine gesetzlich geregelte Widerspruchslösung zu ersetzen, mit dem Ziel, in Deutschland mehr Organe für Transplantationen zu erhalten. Die sehr intensiv und facettenreich geführte Diskussion war sicherlich einer der Höhepunkte der gesamten Reihe.

28. Januar 2008: „Die Hauptschule – ein Auslaufmodell?“ Katja Neuhoﬀ, Mitarbeiterin im DFG-Projekt „Menschenrecht auf Bildung“ am **fiph**, stellte Überlegungen vor, die eine Integration von Haupt- und Realschule befürworten. Aus der Innenperspektive berichtete Fenja Bornholdt, Schülerin und für einige Wochen Praktikantin am **fiph**.

Ein besonderer Abend war dem Thema „1968 – Eine Bilanz nach vierzig Jahren“ gewidmet (14. Januar 2008). Ein „teilnehmender Zeitzeuge“, Gerhard Stamer, berichtete engagiert und kritisch von den Ereignissen am Ende der sechziger Jahre. Unsere Stipendiatin Julia Shestakova erläuterte die osteuropäische Perspektive; sie berichtete von den negativen Folgen, die die militärische Unterdrückung des „Prager Frühlings“ für Zivilgesellschaft, Kultur und Marxismus in ganz Osteuropa gehabt hat.

Zwei Abende waren Ländern gewidmet, deren Entwicklung wir als politisch interessierte Zeitgenossen mit großer Spannung beobachten:

Im Mittelpunkt der Veranstaltung vom 3. Dezember 2007 stand die Türkei: „Europa und seine Werte: Sprengen neue Entwicklungen in der Türkei die Grenzen?“. Ian Kaplow, gerade zurück vom Said-Nursi-Kongress (siehe Seite 22), schilderte seine Eindrücke von der besonderen Situation in diesem Land zwischen Okzident und Orient.

Am 11. Februar 2008 ging es um die Frage, ob in Südamerika der „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ verwirklicht wird. Referenten waren Volker Drell, Mitarbeiter am **fiph**, der sich längere Zeit im Lande von Hugo Chávez aufgehalten hat, sowie unser Stipendiat Rodrigo Lisarazú Borda aus Bolivien.

Schließlich gab es zwei Veranstaltungen mit religiösen Themen:

5. November 2007: „Gemeinsamkeiten suchen oder Toleranz üben?“ fragten Ian Kaplow und Gerhard Kruij aus Anlass eines Briefes, den 138 muslimische Gelehrte an wichtige Würdenträger des Christentums geschrieben hatten. Inzwischen hat der Vatikan auf das Schreiben reagiert und das Gesprächsangebot angenommen.

Am besten besucht war aber die letzte Veranstaltung vor Weihnachten am 17. Dezember: die Diskussion über das Erfolgsbuch „Der Gotteswahn“ von Richard Dawkins, den britischen Biologen und Autor von „Das egoistische Gen“ und „Der blinde Uhrmacher“. Thomas Reydon, Mitarbeiter am Zentrum für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsethik der Leibniz-Universität Hannover, kritisierte zwar Dawkins' Buch, äußerte aber Verständnis für dessen Atheismus. Gerhard Kruij verteidigte im Korreferat den christlichen Glauben, indem er auf Dimensionen hinwies, die Dawkins überhaupt nicht berücksichtigt.

Das Aktuelle Forum Philosophie wird regelmäßig wieder ab Oktober stattfinden. Wenn Sie dazu eingeladen werden wollen, dann lassen Sie sich in unseren Verteiler aufnehmen! Schicken Sie einfach eine E-Mail an wittkamp@fiph.de.



Über Richard Dawkins Buch „Der Gotteswahn“ wurde rege diskutiert.

TAGUNG

Genmais

Gentechnisch veränderte Pflanzen in der Landwirtschaft

Die technischen Möglichkeiten der gentechnischen Veränderungen von Nutzpflanzen wachsen von Jahr zu Jahr. Dennoch sind viele Hoffnungen, etwa dadurch den Hunger in einigen Entwicklungsländern zu besiegen, keineswegs erfüllt worden. Auch viele Verbraucher stehen den entsprechenden Lebensmitteln weiterhin skeptisch gegenüber. Dass diese neue Technologie auf mehr Ablehnung als Zustimmung stößt, wird schon daran deutlich, dass die meisten nicht mehr von „Grüner Gentechnik“ sprechen wollen (das klinge zu positiv), sondern von „Agro-Gentechnik“.

Zunehmend beschäftigt diese Frage auch die katholische Kirche. Denn sie besitzt Ländereien, die an Landwirte verpachtet werden, die auch irgendwann vor die Entscheidung gestellt sein werden, ob sie gentechnisch veränderte Organismen anbauen sollen oder nicht. Mit einem Workshop versuchte das **fiph**, einen Beitrag zur sozial- und umweltethischen Orientierung zu leisten. Für den 24. November 2007 wurden Experten aus unterschiedlichen Disziplinen und mit entgegengesetzten Positionen eingeladen.

Den ersten Vortrag hielt Prof. Dr. Hans-Jörg Jacobsen von der Leibniz Universität Hannover, langjähriger Präsident des Verbandes deutscher Biologen. Jacobsen ist ein entschiedener Befürworter der Agro-

Gentechnik; er sieht in ihr sogar einen Weg zur Nachhaltigkeit und zur Lösung der Ernährungsprobleme des 21. Jahrhunderts. Dem widersprach der Agrarwissenschaftler Dr. Christian Schüler von der Universität Kassel: Aus ökonomischen, ökologischen, medizinischen und sozialen Gründen sei die gentechnische Veränderung von Nutzpflanzen abzulehnen. Sehr hilfreich zur Strukturierung der Debatte war der Beitrag der jungen Philosophin Angela Kallhoff von der Universität Münster; sie referierte scharfsinnig über mögliche „Normative Prinzipien der Pflanzenethik“ (siehe S. 8). Es folgte ein Beitrag von Dr. Beatrice van Saan-Klein, die als promovierte Biologin und Umweltbeauftragte des Bistums Fulda eine der besten Expertinnen auf dem Gebiet der Agro-Gentechnik ist; Frau van Saan-Klein plädierte mit guten Argumenten für eine differenzierte Prüfung jedes Einzelfalls. Die geltenden rechtlichen Bestimmungen in Niedersachsen, Deutschland und Europa wurden dargestellt von Dr. Volker Garbe, Mitarbeiter im Niedersächsischen Ministerium für den ländlichen Raum, Ernährung, Landwirtschaft und Verbraucherschutz. Ihm entgegnete Hans-Jürgen Klein, als Mitglied von Bündnis 90/Die Grünen seit vielen Jahren im niedersächsischen Landtag und dort zuständig für Landwirtschaft. Seine These wurde schon im Vortragstitel deutlich: „Agro-Gentechnik – Eine Risikotechnologie ohne Nutzen und Akzeptanz“.

Die Beiträge der Tagung können Sie demnächst nachlesen in einem Sammelband, den Volker Drell und Christian Thies herausgeben werden. Vorbestellungen sind möglich unter drell@fiph.de.

TAGUNG

Mensch – Bild – Menschenbild

Die Große Herbsttagung des **fiph** untersuchte am 13.10.2007 Menschenbilder aus Ost-West-Perspektive.

Es ist nicht immer einfach, einen interdisziplinären Diskurs über einen komplexen Sachzusammenhang aufrecht zu erhalten. Vor allem dann nicht, wenn zudem die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Diskurses aus verschiedenen Teilen des Erdkreises stammen. Doch kann das **fiph** glücklich darüber sein, im Rahmen der Tagung *Mensch – Bild – Menschenbild* zugleich wahrhaft interdisziplinär als auch international agiert zu haben. Das schwierige Ziel wurde deswegen erreicht, weil die meisten Diskutanten eine Anbindung an das **fiph** – sei es als Fellow oder Stipendiatin bzw. Stipendiat – vorweisen, so dass die vertraute Gesprächskultur zu einem überzeugenden Ergebnis führen konnte.

Mensch – Bild – Menschenbild versuchte, den zunehmend wichtig gewordenen Begriff „Menschenbild“ näher zu untersuchen: Was ist genau ein Menschenbild? Wer macht Menschenbilder über wen? Gibt es ein „christliches“, ein „westliches“, ein „muslimisches“ oder ein „deutsches“ Menschenbild – oder mehrere? Was unterscheidet ein Menschenbild von einer Theorie – einer Theorie über das Wesen des Menschen oder über das, wie ein Mensch sein soll?

Die Ansichten über den Ort und Stellenwert von Menschenbildern waren fast so heterogen wie die Teilnehmerinnen und Teilnehmer auf dem Podium. Nichtsdestoweniger konnten Übereinstimmungen während der Diskussion festgestellt werden. Christian Thies (**fiph**) teilte mit Tomasz Homa SJ (Krakow) eine skeptische Haltung gegenüber Menschenbildern als loci ethischer Argumentationen – obwohl diese Personen aus sehr unterschiedlichen Richtungen kommen (protestantisch und westeuropäisch, katholisch und osteuropäisch). Homa, Jesuit aus Krakau, hob zwar hervor, wie wichtig ein christliches Menschenbild für die eigene Persönlichkeitsentwicklung sowie für die Entwicklung von Gruppenzugehörigkeitsgefühlen über große



Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Genmais-Veranstaltung diskutieren im Seminarraum des **fiph**.



Christian Thies spricht über die Grenzen der Menschenbilder.

Distanzen hinweg sein kann, betonte jedoch, dass dies dem Menschenbild keinen besonderen epistemologischen Status oder privilegierten Anspruch auf Legitimität gegenüber anderen zuweise. Dabei hielt Thies eine begriffliche Entwirrung weiterhin für wichtig: *was genau* meinen wir mit dem Begriff „Menschenbild“? Es wäre anzunehmen, dass dieser anthropologische Annahmen impliziert. Doch wie können Menschenbilder, die möglicherweise über Jahrtausende geformt und von sehr vielen verschiedenen sozialen Faktoren geprägt wurden, einem kritischen Blick empirischer Wissenschaftlichkeit standhalten?

Just dies versuchte Gerald Hartung (ehem. Fellow am **fiph**, jetzt an der FEST in Heidelberg) darzulegen: Menschenbilder markieren in der philosophischen Anthropologie keine anthropologischen Konstante. Es sei daher nicht erstaunlich, dass sich eine Ost- von einer West-Perspektive unterscheidet. Zu ähnlichen Schlüssen kam Ekaterina Poljakova (ehem. Stipendiatin am **fiph**, jetzt an der Uni Greifswald) – trotz der Tatsache, dass ihre Sicht nicht durch Plessner, sondern in erster Linie durch Nietzsche, Kant und Tolstoi geprägt ist. Die Verbindung zwischen Ost und West gelingt hier bestens.

Eine abschließende Debatte zwischen den Teilnehmerinnen und Teilnehmern zeigte, dass divergierende Meinungen auch innerhalb einer jeweiligen Ost- oder West-

Perspektive möglich sind. Während Burkhard Liebsch (ehem. Fellow am **fiph**, jetzt an der Uni Bochum) Feststellungen über „den Menschen“ mit Hinweis auf Autoren wie Buber, Levinas und Ricœur zurückgewiesen hat – Objektivierungen, die dem echten Antlitz des Gegenübers abträglich sind –, wies Manfred Brocker (ehem. Fellow am **fiph**, jetzt an der Uni Eichstätt) darauf hin, dass verallgemeinernde Aussagen über „den Menschen“ notwendig sind, um verfassungsrechtlich verbindliche normative Zuweisungen von Rechten, die wir als für unser eigenes Selbstverständnis als *citoyen* notwendig erachten, machen zu können. Wioletta Szymczak (ehem. Stipendiatin am **fiph**, jetzt an der Uni Lublin) schien eine Meinung zu vertreten, die Brockers und Liebschs Positionen zu versöhnen versuchen könnte, denn sie sah in Menschenbildern diejenigen anthropologischen Voraussetzungen verkörpert, die den „wesentlichen Faktor“ bilden bei der Herausbildung einer gesunden „Identität“, die für eine tolerante Haltung gegenüber Fremdem vonnöten ist und zugleich für die Einbindung dieser Toleranz in das geltende (Menschen-)Recht. Christof Kalb (ehem. Fellow am **fiph**, jetzt in Tirana) sah in der ästhetischen Gestaltung des eigenen Lebens eine Form der Menschenbildbildung, die kritisches Potential hat, denn bezogen auf die persönliche Identität (und nicht abstrakt auf



Wioletta Szymczak beantwortet eine schwierige Frage.



Ian Kaplow moderiert die abschließende Podiumsdiskussion.

„das Leben“ oder „den Menschen“) ist eine solche ästhetische Gestaltung zugleich eine ethische.

Die diversen Perspektiven und die komplexe Diskussion können hier kaum wiedergegeben werden, aber im Sommer 2008 erscheint ein Sammelband mit den Beiträgen aller Teilnehmerinnen und Teilnehmer, über den wir im nächsten Heft berichten werden.

TAGUNG

Zweites Symposium: Keine(r) darf zurück bleiben

Am 8. und 9. Februar fand in der Evangelischen Akademie Loccum das zweite Symposium des DFG-Projektes „Menschenrecht auf Bildung: Anthropologisch-ethische Grundlegung und Kriterien seiner politischen Umsetzung“ statt.

In ihrem Eröffnungsvortrag wies Marianne Heimbach-Steins auf das Spannungsfeld von Empirie und Normativität hin. Sie betonte die Notwendigkeit zur Differenzierung der verschiedenen Ebenen von Normativität. Weiterhin skizzierte sie den hermeneutischen Schlüssel zum Umgang mit dem empirischen Datenmaterial. Es gehe insbesondere darum, die normativen Annahmen, die den Erhebungen zugrunde liegen, herauszuarbeiten und kritisch zu analysieren.

Im nächsten Block fokussierte Katja Neuhoff die Problematik der Bildungsgerechtigkeit auf die schwierigen Bildungswege von Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Zwar seien diese ebenso heterogen wie die Gruppe der Migrant/inn/en selbst, jedoch zeigten sich gerade im deutschen Umgang mit Migrant/inn/en mit Sprachdefiziten erhebliche institutionell bedingte Benachteiligungen.

Benno Haunhorst machte in der Abendeinheit die konkrete Schulpraxis zum Thema. Hier wurden die besonderen Erfahrungen einer Schule reflektiert, die durch Auswahl ihrer Schüler/innen, konfessionelle Verpflichtungen und eine starke Einbindung von Eltern bei der Diskussion um die Umgestaltung der Schule beachtliche Bildungserfolge erzielt hat.

In dem abschließenden Vortrag zu Fragen der Umsetzung von Bildungsgerechtigkeit plädierte Marcel Helbig für eine grundsätzliche Neuausrichtung der deutschen Bildungspolitik. Es müsse das Ziel sein, sie in Zukunft nicht mehr als „retrospektive“, sondern als „vorsorgende Sozialpolitik“ zu gestalten. Damit könnten die sich verstetigende Bildungsferne bestimmter gesellschaftlicher Gruppen bekämpft und erhebliche ökonomische Einsparungen erzielt werden.

Die Abschlussdiskussion wurde durch die Statements von Kirsten Meyer, Alexander Filipovic und Norman van Scherpenberg eingeleitet. Aus philosophischer, sozialetischer



Katja Neuhoff und Norman van Scherpenberg.

und ökonomischer Perspektive wurden die kontroversen Diskussionen im Rahmen dieses zweiten Symposiums pointiert zusammengeführt und kritisch beleuchtet. Damit wurde ein Schlusspunkt unter die Veranstaltung gesetzt, die insbesondere für die Projektgruppe zahlreiche Anregungen für die weitere Arbeit gegeben hat.

TAGUNG

Arbeitskraft als Ware

Der Ökumenische Arbeitskreis Sozial-ethischer Institute traf sich am 25. und 26. Januar in Hannover zu einer internen Tagung.

Die Teilnehmer/innen des Nell-Breuning-Instituts, des Instituts für Christliche Sozialethik Münster, des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, des Instituts für Wirtschafts- und Sozialethik Marburg, des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik und des *fiph* diskutierten das Thema „Arbeitskraft als Ware“.

Claudia Schulz stellte ihre Befragung von Hartz IV-Empfängern/innen in Hamburg vor. Die qualitative Studie bietet einen Einblick in die Realitäten der Armut in Deutschland. Anhand einiger Interviewauszüge und des Korreferates wurden die Ergebnisse kontrovers diskutiert. Es wurde dabei u.a. gefragt, inwiefern solche Studien, wie sie in ähnlicher Form z.B. auch von Franz Schultheis durchgeführt wurden, die Innenperspektive der Betroffenen adäquat abbilden können und ob es nicht eines größeren Rahmens bedürfe, um dem Phänomen der Armut wissenschaftlich gerecht zu werden.

Weiterhin stand das Thema des bedingungslosen Grundeinkommens auf dem Programm. Hermann-Josef Große Kracht stellte es in den größeren Zusammenhang der epochalen Entwicklung der Erwerbsarbeit in

der europäischen Moderne. Die europäischen Gesellschaften müssten auf die veränderten wirtschaftlichen Rahmenbedingungen auch durch die Entwicklung alternativer Arbeits- und Lebensformen reagieren, so eine der Thesen. In der Diskussion um konkrete Vorschläge zur Schaffung eines bedingungslosen Grundeinkommens wurden die Gefahren einer „neoliberalen Falle“ für den Erhalt der sozialen Standards sehr deutlich.

Am Samstag förderten sowohl die Frage nach der Einführung eines gesetzlichen Mindestlohns als auch die Strategien zur „Aktivierung“ von Sozialleistungsempfängern durch neue gesetzliche Regelungen eine Reihe von kontroversen Ansichten im Teilnehmerkreis zutage. Es blieb schließlich bei gegensätzlichen inhaltlichen Positionen, deren Grenzen mit den teils spaßhaft verwendeten Schlagwörtern „Neoliberalismus“ und „alte linke Theorien“ eher korrespondierten als mit Konfessionsunterschieden.

Die Veranstaltung bewegte sich durchweg auf gutem Niveau, so dass alle Teilnehmer der Runde sich für eine Fortsetzung des ökumenischen Austausches in gleicher Form auch in Zukunft aussprachen. Die nächste Tagung der ÖASI wird voraussichtlich im Januar 2009 in Frankfurt/St. Georgen stattfinden.

TAGUNG

Der 7. Workshop Ethik

Das siebte „Workshop Ethik“ vom 18. bis zum 20. Februar thematisierte die Zusammenhänge zwischen partikularen Kulturen, universeller Moral und positivem Recht.

In Kooperation mit der Evangelischen Akademie Arnoldshain, dem Akademischen Zentrum Rabanus Maurus (Frankfurt) und dem Nell-Breuning-Institut (St. Georgen) setzten wir auch in diesem Jahr eine Fachtagungsreihe fort, die sich wieder durch offene Debatten, innovative Beiträge und einen echten Workshop-Charakter auszeichnete. In diesem Jahr wurden Verbindungen zwischen Kultur und Universalität, Individualität und Gemeinschaft, Moral und Recht analysiert und diskutiert.

Interkulturelle Konflikte gibt es nicht erst in der Moderne, aber heute finden sie sich im Alltag in allen Teilen der Welt. Doch was sind



Gerhard Kruij moderiert die einführende Podiumsdiskussion mit Wolfgang Vögele, Christian Thies und Corinna Mieth.

„interkulturelle Konflikte?“ Oft wird die Deklaration eines Konflikts als „interkultureller“ als ein politisches Mittel benutzt. Außerdem ist die Identifizierung von bestimmten kulturellen Praktiken mit einer Kultur problematisch und nicht selten gerade selbst ein Streitpunkt. Wer bestimmt, was zu einer Kultur oder Religion gehört? Schließlich ist zu klären, was im Falle interkultureller Konflikte als inter- oder überkulturelle Basis für die Geltung von Ansprüchen dienen kann. Doch der Rahmen für die Regelung von interkulturellen Konflikten bestimmt sich nicht allein moralisch, sondern ebenso rechtlich. Erst das Recht schützt wirksam vor Freiheitseinschränkungen der einen durch die partikularen Ansprüche der anderen. Wie weit muss das Recht wirken und wo darf der Staat sich, z.B. unter Verweis auf seine religiöse oder kulturelle Nicht-Kompetenz, zurückziehen?

Neben den Referenten/innen, deren Papers aus einer großen Zahl von Einsendungen ausgewählt worden sind, nahmen mit PD Dr. Wolfgang Vögele und Hamideh Mohagheghi Wissenschaftler/innen teil, die sich bereits als Expert/innen zu dieser Frage einen Namen gemacht haben.

Es ist nicht überraschend, dass meta-ethische Fragen ein Hauptfokus der Diskussion waren. Die Positionen von Autoren wie Rawls, Birnbacher, Tugendhat, Pogge und Habermas wurden immer wieder ins Zentrum gerückt. Nichtsdestoweniger war der Bezug zu aktuellen Problemen von politischer Bedeutung immer präsent. Soll man zulassen, dass unverschleierte Frauen in muslimischen Ländern bestraft werden? Den Höhepunkt bildete der Abendvortrag von Hamideh Mohagheghi, Islam- und Rechtswissenschaftlerinnen, die sich auf das Moral- und Rechtsverständnis aus muslimischer Perspektive konzentrierte. Sie kam zu dem Schluss, dass auch im muslimischen

Verständnis die Vernunft eine entscheidende Instanz der Rechtsfindung ist.

Nähere Informationen, u.a. die Abstracts der ausgewählten Papers, finden Sie im Internet unter www.workshop-ethik.de.



Hamideh Mohagheghi hält einen Vortrag über das muslimische Moral- und Rechtsverständnis.

TAGUNG

William James und die Folgen

In Kooperation mit der Katholischen Akademie Berlin tagte das zweite Kolloquium „Junge Religionsphilosophie“ in der KAB vom 14. bis zum 16. Februar.

Das zweite Colloquium „Junge Religionsphilosophie“ beschäftigte sich dieses Jahr mit William James, einem Denker, der die Einsichten in die Art und Weise, wie religiöse Erfahrungen gemacht werden, revolutioniert hat. 100 Jahre nach der ersten Übersetzung von William James' Klassiker *On the Varieties of Religious Experience* ins

Deutsche fragte das Kolloquium nach den Formen religiöser Erfahrung in der Moderne. Welche Veränderungen im Verständnis der religiösen Erfahrungen hat das 20. Jahrhundert mit seinen politischen Religionen gebracht? Bringt der Dialog der Religionen auch eine Verständigung über Phänomene religiöser Offenbarung? Lässt sich in der so genannten postsäkularen Gesellschaft bloß leichter über Gott und Religiöses sprechen oder ändern sich darüber hinaus auch die Bedingungen religiöser Erfahrung? Inwieweit liegt der subjektive Charakter religiöser Erfahrung in Konflikt mit der Notwendigkeit ihrer Mittelbarkeit – vor allem in einer pluralistischen und multi-religiösen Gesellschaft? Die Tagung wurde vorwiegend von Nachwuchswissenschaftler/innen aus Philosophie, Theologie und Soziologie besucht; einige stellten ihre Promotions- bzw. Habilitationsprojekte vor.

Auf Mittelbarkeit wurde viel Aufmerksamkeit gelegt. Betont wurde dies bereits in den ersten Stunden, während des öffentlichen Eröffnungsvortrags von Prof. Dr. Hans Julius Schneider, der mit Anspielung auf Woody Allens Spruch „*not only is there no God, but try finding a plumber on weekends!*“ („Nicht nur gibt es keinen Gott, sondern versuchen Sie einmal, am Wochenende einen Klempner zu finden!“) Wittgensteins spätere Sprachphilosophie verwendete, um gegen eine Abildtheorie der Sprache in religiösen Zusammenhängen zu argumentieren. Wittgenstein beeinflusste die Diskussion in den nächsten Tagen in starkem Maße, denn immer wieder wurde das Subjektive von Erfahrungen – ob religiösen oder nicht-religiösen – thematisiert, welches trotz seines scheinbar privaten Charakters sprachlich erfasst und mitgeteilt werden kann. Viele der Beiträge beschäftigten sich explizit mit diesem Spannungsfeld, wie etwa Sabine Petschke, die über „Die Marpinger Marienerscheinungen“ vortrug, oder Antje Kahl, deren Thema „Der tote Körper als Transzendenzvermittler“ die „Sprachen“ mehrerer Sektoren zu verbinden versuchte.



Damit wurde zugleich das besonders Religiöse an religiösen Erfahrungen beleuchtet. Beiträge wie „Epiphanie und Epiphanomen“ von Henning Nörenberg oder „Selbstthematisierung religiöser Erfahrung christlicher Missionare“ von Maik Arnold zeigten, wie unterschiedlich Religiosität aufgefasst werden kann.

Der Workshop ging hauptsächlich auf diese Problematik im Kontext der Moderne ein. Zeichenverwendung und religiöse Erfahrung sind wahrscheinlich heute anders als vor vielen hundert Jahren. Das zeigten vor allem Katja Thörner („William James' Konzept der religiösen Erfahrung als eine Erfahrung von Moderne“), Miriam Federer („Zeiterfahrung und Erlösung in der Moderne“) und Magnus Schlette („Das Heilige in der Moderne“). Insgesamt erwies sich, dass William James immer noch hochaktuell ist.



Hans Julius Schneider (Uni Potsdam) hält den einleitenden Vortrag im öffentlichen Teil der Tagung zum Verhältnis von moderner Sprachphilosophie und Religion.



NEUERSCHEINUNG

Ist die Postmoderne nicht schon zu Ende? In der Architektur, wo dieser Begriff zunächst erfolgreich war, wurde bereits Mitte der achtziger Jahre der „Abschied von der Postmoderne“ verkündet. Dagegen wird in diesem bemerkenswerten Sammelband eingewandt, dass philosophische Auffassungen zwar einmal mehr, einmal weniger Anhänger haben, prinzipiell jedoch nicht ‚sterben‘ können. Allerdings werden sie auch nicht ‚geboren‘: Zwar wurde das Wort „postmodern“ irgendwann (vielleicht 1917 von Pannwitz) zum ersten Mal verwendet; der Geltungsanspruch der Gedanken, die mit der entsprechenden philosophischen Position verbunden sind, ist jedoch nicht an eine bestimmte Epoche gebunden.

Deshalb gibt es strukturelle Ähnlichkeiten des Postmodernismus mit philosophischen Konzeptionen aus anderen Phasen der abendländischen Geistesgeschichte. Diese These bildet das Rückgrat des Buches; entfaltet wird sie in drei Aufsätzen von Fernando Suárez Müller, der vor kurzem durch eine monumentale Studie über Foucault hervorgetreten ist („Skepsis und Geschichte“, Würzburg 2004). Suárez Müller findet interessante Parallelen zwischen dem Postmodernismus von Foucault, Derrida und Sloterdijk einerseits sowie Protagoras, Gorgias und „Rameaus Neffen“, der literarischen Figur von Diderot, andererseits. Ein anderer Autor, Paul G. Cobben, vergleicht Derrida mit dem philosophischen Klassiker, dessen objektiver Idealismus hinter vielen Aufsätzen dieses Sammelbandes steht, nämlich mit Hegel. Markus Enders stellt die Frage, ob Jacques Derrida eine negative Theologie vertritt. Auch Foucault wird noch in einem zweiten Beitrag behandelt: Karlheinz Ruhstorfer schreibt über „Die Erfahrung des Außen“ als den „Beginn Foucaultschen Denkens“. Zwei Aufsätze stammen von Vittorio Hösle; der eine würdigt die Heidegger-Interpretation des 1993 früh verstorbenen Reiner Schürmann, der andere ist eine ironische „Apologie der Postmoderne“, die den Abschluss und Höhepunkt des Sammelbandes bildet. Zum Postmodernismus kann man auch Hans Blumenberg zählen, dem Bernd Goebel eine Abhandlung widmet, die eine der besten ist, die es über diesen wichtigen Autor gibt. Besonders verdienstvoll ist es, dass die Herausgeber einem größeren Publikum die Kritik zugänglich machen, die John McDowell an Richard Rorty geübt hat.



Bernd Goebel/Fernando Suárez Müller (Hrsg.)

**Kritik der postmodernen Vernunft
Über Derrida, Foucault und andere
zeitgenössische Denker
Darmstadt: Wissenschaftliche
Buchgesellschaft 2007,
272 Seiten**

PREISVERLEIHUNG

Verleihung des Wissenschaftlichen Preises

In einem Festakt in der Dombibliothek Hildesheim erhielten die Gewinner der Preisfrage 2007 „Kann es heute noch ‚gerechte Kriege‘ geben?“ ihre mit insgesamt 10.000 Euro dotierten Preise.

In einem akademischen Festakt wurden am 15. September 2007 die Preise an die Gewinner der Wissenschaftlichen Preisfrage „Kann es heute noch ‚gerechte Kriege‘ geben?“ verliehen.

Daniel Meßelken M.A. (Leipzig), der Gewinner des ersten, mit 5000 Euro dotierten Preises, geht in seiner Preisschrift von der Beobachtung aus, dass in den Sozialwissenschaften (insbesondere der Politikwissenschaft) einerseits und in der Philosophie andererseits *prima facie* gegenläufige Ansätze bei der Betrachtung von Kriegen und kriegerischen Konflikten verfolgt werden: Während in der Politikwissenschaft vor allem in jüngster Zeit die empirischen Veränderungen von Kriegen betont wurden („Neue Kriege“), stützten sich die moralischen Bewertungen der Philosophie in vielen Fällen auf die in die Antike zurückreichende Theorie des „gerechten Krieges“. Daraus ergebe sich ein Problem: Wenn sich aber die Kriege empirisch grundlegend geändert haben, dann müsse dies auch in der philosophischen Betrachtung berücksichtigt werden. Denn die Anwendbarkeit einer im anderen Kontext entstandenen Theorie ist problematisch.

Um die Übertragbarkeit der Theorie des gerechten Krieges auf heutige Konflikte



Prof. Hemel beim Grußwort.



Die Preisträger mit dem Laudator und dem Moderator bei der Talkrunde: Prof. Dr. Christian Starck, Dr. Oliver Hidalgo, Daniel Meßelken M.A., Prof. Dr. Gerhard Kruip, Dr. Christoph Henke, LL.M., Prof. Dr. Ulrich Hemel.

und damit die Relevanz derartiger philosophischer Auseinandersetzungen mit dem Krieg zu überprüfen, werden in der Arbeit (i) aktuelle Thesen der politikwissenschaftlichen Forschung zu neuen Formen kriegerischer Gewalt den Kategorien der Lehre vom gerechten Krieg gegenübergestellt und (ii) wird auf weitere eher grundlegende Einwände gegen diese (Denk-) Tradition eingegangen. Dabei wird gezeigt, dass die unter dem Stichwort „Neue Kriege“ zusammengefassten Veränderungen der Kriegführung die Anwendbarkeit der Kriterien der klassischen Lehre des gerechten Krieges nicht *prinzipiell* unmöglich machen. Gleichwohl machen die veränderten Rahmenbedingungen aber Weiterentwicklungen der überlieferten Kriterien der „gerechten Kriege“ notwendig.

Nach Dr. Oliver Hidalgo (Regensburg), dessen Text „Der ‚gerechte‘ Krieg – ein moralphilosophischer Holzweg“ mit dem zweiten, mit 3000 Euro dotierten Preis ausgezeichnet wurde, sollen mit der Theorie des „gerechten Krieges“ militärische Kampfeinsätze unter bestimmten Voraussetzungen moralisch legitimiert werden. Insofern der „Krieg“ jedoch ein Grenzbegriff sei, an dem die Anwendung ethischer Regeln an ihr Ende gelange, suggeriere die Figur des *bellum iustum* eine moralische Sicherheit, wo es eine solche weder geben könne noch geben dürfe. Die Verletzung sittlicher Prinzipien, die mit jedem Krieg verbunden sei, die brutale Realität des Tötens und Getötet-Werdens, lasse sich weder ethisch begründen noch semantisch bemängeln. Angesichts grausamer Menschenrechtsverletzungen könne jedoch auch die Untätigkeit moralische Schuld nach sich ziehen. Die Möglichkeit eines „gerechten Krieges“ zu bestreiten, heiße deshalb nicht, den Frieden um jeden Preis bewahren zu müssen. Die philosophische Reflexion zwingt lediglich zu

dem Eingeständnis, dass es aus dem ethischen Dilemma des Krieges niemals ein moralisch korrektes Entrinnen gebe. Umso mehr sei zu erwarten, dass den politisch Verantwortlichen, die sich trotz aller Gewissenszweifel zu einem Kampfeinsatz durchringen, zumindest ihr guter Schlaf abhanden komme.

Dr. Christoph Henke, LL.M. (Berlin), vertritt in seiner, mit dem dritten Preis in Höhe von 2000 Euro ausgezeichneten Abhandlung „Ein Beitrag zur neueren Lehre vom gerechten Krieg“ die Auffassung, das gegenwärtige Kriegsvölkerrecht werde den aktuellen Bedürfnissen der internationalen Völkergemeinschaft nicht mehr gerecht. Eine Anpassung an die Bedarfssituation der Völkergemeinschaft sei nicht in Sicht, insbesondere weil das Völkerrecht in vielen Bereichen nur einstimmig geändert werden könne. Zur Lückenfüllung bedürfe es einer Lehre vom gerechten Krieg. Der Inhalt der Lehre vom gerechten Krieg sollte so gestaltet sein, dass er das optimale Verhalten aller Akteure unter Berücksichtigung des Verhaltens der übrigen Akteure widerspiegelt. Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Lehre vom gerechten Krieg sei das vorhandene Kriegsvölkerrecht. Über die völkerrechtlich gesicherten Voraussetzungen hinaus könne ein Krieg nach der Lehre vom gerechten Krieg auch bei Vorliegen anderer Voraussetzungen als gerecht anzusehen sein. Zur Ermittlung einschlägiger Abgrenzungskriterien sei zwischen Präventions-, Interventions- und Postinterventionskriterien zu unterscheiden.

Musikalisch umrahmt wurde die Festveranstaltung von dem Gitarristen Bernward Jaime Rudolph.

Die Preisschriften werden im Sommer als Buch unter dem Titel „Kann es heute noch ‚gerechte Kriege‘ geben?“, hrsg. v. Christian Starck, im Wallstein-Verlag Göttingen erscheinen.

Menschen sind von Natur aus sowohl bildungsfähig als auch bildungsbedürftig. Als je besondere Menschen bringen sie ihre eigene Perspektive auf die Wirklichkeit mit. Ausgehend davon können sie sich in Freiheit bilden.

Bildung für eine Kultur der Verständigung



Katja Neuhoﬀ ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am fph.

Bildung kann eine Kultur der Verständigung fördern durch die Anleitung zur Ausbildung eigener Werthaltungen und eines moralischen Bewusstseins, durch die Erkenntnis, dass die eigene Sichtweise immer begrenzt ist und daher angewiesen bleibt auf andere Perspektiven zur Erfassung der Realität und durch die Orientierung an dem Anspruch, die eigenen Einstellungen und Werthaltungen intersubjektiv begründen zu können.

1 Bildung im Sinne der Weltorientierung

Damit Bildung Orientierung zu bieten vermag, muss sie sich auf die je konkreten gesellschaftlichen Bedingungen beziehen, unter denen Menschen in ihren jeweiligen historischen Situationen leben. Das heißt im gegenwärtigen deutschen Kontext unter anderem, das Faktum der kulturellen, ethnischen, religiösen Pluralität anzuerkennen und als konstitutiven Bestandteil der deutschen Gesellschaft zu begreifen. Bildung muss immer auch Bildung in einer und für eine Einwanderungsgesellschaft sein.

Damit das gesellschaftliche Miteinander gelingt, bedarf es nicht nur des geschichtlichen Wissens über die konkreten Bedingungen der Einwanderung unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen bis heute, sondern auch der Ausbildung eines interkulturellen Bewusstseins.

Die Auseinandersetzung mit den Grundlagen des eigenen Selbst- und Weltverständnisses wird durch Erfahrungen der Differenz angeregt. Insofern sollte Bildung Differenz erfahrbar machen – allerdings nicht als Abweichung von der Normalität, sondern als biographische Bedingtheit. Bildung erfüllt hier ihre integrative Funktion, indem sie Menschen dazu verhilft, die eigene Kultur entziffern zu lernen und den je individuellen Platz in ihr zu finden.

Angesichts der Tatsache, dass Menschenleben von ganz unterschiedlichen und vielfältigen Differenzerfahrungen geprägt sind, muss die ethnische Zugehörigkeit in ihrer besonderen gesellschaftlichen Bedeutsamkeit relativiert werden. Das heißt nicht, dass sie nicht individuell höchst bedeutsam wäre als je individuelle Herkunft und Prägung, sondern lediglich, dass sie im gesellschaftlichen Diskurs eine Differenz unter vielen darstellt, die für die individuellen Biographien von Menschen einen je unterschiedlichen Stellenwert haben kann. Um eine solche stereotype Dichotomisierung von Differenz zu überwinden, scheinen mir insbesondere narrative Bildungsformen einen großen Wert zu haben.

Bildung als Weltorientierung ist aber auch immer Bildung in einer dynamischen Gesellschaft und angesichts einer prinzipiell ungewissen Zukunft. Bildung muss insofern auch zur kritischen Distanznahme im Hinblick auf die je konkrete gesellschaftliche und individuelle Erfahrungs-

realität befähigen. Indem unterschiedliche Sichtweisen auf die Realität als kontingente und – sofern sie sachlich richtig sind – gleichberechtigte Perspektiven zur Geltung gebracht werden, wird ein Möglichkeitsraum eröffnet, der kritisches Gestaltungspotenzial freisetzt.

2 Bildung im Sinne der Aufklärung

Damit Bildung Voraussetzung für eine Kultur der Verständigung sein kann, ist Bildung im Sinne der Aufklärung (Kant: Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit) notwendig: Bildung im Sinne gedanklicher Selbstständigkeit, welche zwischen bloßen rhetorischen Fassaden und echten Gedanken unterscheiden kann.

Bildung im Sinne der Aufklärung erzeugt eine bestimmte Art von Neugier, nämlich „wissen zu wollen, wie es gewesen wäre, in einer andere Sprache, Gegend und Zeit, auch in einem anderen Klima aufzuwachsen; wie es wäre, in einem anderen Beruf, einer anderen sozialen Schicht zu Hause zu sein.“ (Peter Bieri)

Indem Menschen sich dies fragen, setzen sie sich in kritische Distanz zum eigenen Leben und zu den eigenen Wahrnehmungs-, Bewertungs-, Denk- und Handlungsschemata. Gleichzeitig vergegenwärtigen sie sich die Bedingungen, unter denen sie selbst und andere ihr Leben führen; sie setzen sich mit den Formen und Folgen von Zuschreibungen und Identifikationen auseinander und mit deren gesellschaftspolitischer, sozialer und individueller Bedeutung. In einer solchen kritischen Reflexion wird deutlich, dass sich individuelle Identitätsbildung und Lebenspraxis in sehr unterschiedlichen Kontexten vollzieht. Es geht folglich um die Herausbildung eines kritischen Verständnisses der Wirklichkeit und ihrer unterschiedlichen Bedingungsgefüge und Wirkungszusammenhänge sowie einen kritischen Umgang mit Werten, Regeln, Normen, Autoritäten – weniger um die Bewertung anderer Wertvorstellungen und Entwürfe des guten Lebens.

3 Bildung im Sinne der Toleranz

In demokratischen Gesellschaften kann legitimerweise gefordert werden, dass die Menschen das Vorhandensein verschiedener Optionen des guten Lebens und auch das Recht jedes/jeder Einzelnen auf ihre Option des guten Lebens (formal) anerkennen, selbst wenn sie den unterschiedlichen Optionen des guten Lebens die (materiale) Anerkennung als wertvoll verweigern. Ein dementsprechendes Bildungskonzept müsste insofern darauf abzielen, den Edukanden die Vorteile eines solchen Systems der wechselseitigen Anerkennung und der Toleranz gegenüber konkurrierenden Optionen des Guten deutlich zu machen als Schutzraum der individuellen Freiheit

bzw. als legitimer Ort für die je individuelle Differenz innerhalb einer Gemeinschaft von Statusgleichen.

Dennoch bleibt eine gewisse Unzufriedenheit bestehen, wenn man dabei stehen bleibt, Toleranz im Sinne von Respekt aufzufassen. Denn es fehlt ein wichtiger Aspekt in diesem Konzept: Toleranz aufgrund der Einsicht in die kulturelle Zufälligkeit der Überzeugungen. Hierin liegen zwei Aspekte, die verständigungsorientierte Bildung zum Bewusstsein bringen soll: (1) Ein Aspekt der Nicht-Beliebigkeit – ich bin nicht vollkommen frei, diese oder jene Identität, diese oder jene Überzeugung zu wählen, sondern kontextuell an die Auswahlmöglichkeiten, die mir zu Verfügung stehen, gebunden – und (2) ein Aspekt der Kontingenz der eigenen Überzeugungen, Werthaltungen etc. – wäre ich in einem anderen Kontext aufgewachsen, sozialisiert worden etc., hätte ich andere Prägungen erfahren und andere Alternativen gewählt.

Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass meine Überzeugungen, wie und unter welchen Umständen auch immer sie zustande gekommen sind, dennoch genuin meine Haltungen, Einstellungen etc. sind, zu denen ich mich in Freiheit verhalten kann und muss. Das heißt, die Anerkennung des Gewordenseins enthebt die Individuen nicht der Entscheidung für bestimmte Werte (sonst würde einem sozialen und biologischen Determinismus das Wort geredet); vielmehr stellen das Bewusstsein und die Anerkennung des Gewordenseins die Grundlage dafür dar, sich bewusst und reflektiert entscheiden und frei an Werte binden zu können.

4 Bildung als gemeinsamer Diskurs über die Welt

Bildung, die auf eine Kultur der Verständigung zielt, ist nur als gemeinsame, konzertierte Benennung von Welt möglich ist. Erste Voraussetzung dafür ist: Alle Betroffenen müssen gehört werden.

Das ist allerdings in der Realität, so trivial diese Forderung erscheint, nicht immer oder viel mehr: nur selten der Fall. So wird etwa auch in der gegenwärtigen Diskussion über Bildung und Migration der Diskurs nach wie vor von Mehrheitsangehörigen dominiert, die „Migrationsanderen“ (Mecheril) sind hier nicht (angemessen) vertreten.

Indem aber gefragt wird, wozu Sprechweisen dienen, wem sie nützen, welche Effekte sie haben oder welche Bilder sie zugrunde legen und evozieren, werden „gegenwärtig geltende Repräsentationsver-

hältnisse als strukturelles Problem verstanden, die nicht durch Moralisierung und Vorwürfe aus der Welt geschaffen werden, sondern einer gemeinsamen und von dem Wissen um die allseitige Verstrickung in Dominanzverhältnisse getragenen, generellen und fallspezifischen Reflexionsarbeit bedürfen.“ (Paul Mecheril)

Bildung im Sinne der gemeinsamen Benennung der Welt muss einen Diskurs eröffnen, in dem alle Beteiligten mit ihren je individuellen Geschichten und deren je individuellen Beschreibungen zu Wort kommen. Hier gilt wiederum: Solange der Diskurs abstrakt bleibt, „sieht“ man nichts außer der Erkenntnis, dass jede Sicht auf die geteilte Realität von bestimmten Faktoren – soziale Herkunft, ethnisch-kulturell Hintergrund, religiös-ethisches Wertebewusstsein, familiäre Zusammensetzung etc. – abhängig ist. Erst wenn jede einzelne Person ihre genuine Perspektive zur Sprache bringt, wird sichtbar, in welchem Verhältnis diese unterschiedlichen Faktoren zueinander stehen und welches Gewicht sie in dem individuellen Leben haben. Das Ziel einer Bildung im Sinne der gemeinsamen Benennung der Welt kann man insofern mit dem Philosophen Peter Bieri folgendermaßen formulieren: Der Gebildete hat „einen Chor von Stimmen im Kopf, wenn er nach dem richtigen Urteil in einer Sache sucht.“

5 Fazit:

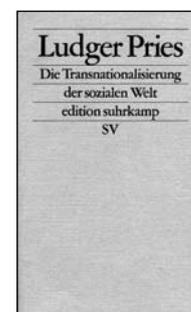
Es zeigt sich somit, dass Bildung für eine Kultur der Verständigung einiges erfordert: nicht nur ein Bewusstsein der eigenen Identität und die Offenheit für den/die Andere/n, sondern auch die Fähigkeit zur Artikulation der eigenen Identität und der eigenen Wertvorstellungen sowie einen transparenten Umgang mit den eigenen gedanklichen Herkünften: Von wo aus denke ich? Was setze ich als selbstverständlich voraus? Wo liegen meine blinden Flecken? An dieser Stelle schließt sich der Kreis zu den Voraussetzungen und Rahmenbedingungen in anthropologischer, biographischer und gesellschaftlicher Hinsicht.

Dieser Artikel ist eine stark gekürzte Version meines Vortrags im Rahmen der Konferenz „Verständigung der Kulturen – Kultur der Verständigung in der Schule“. Den vollständigen Artikel können Sie auf folgender Internetseite nachlesen: http://wissen.rpi-virtuell.de/index.php/7.Pädagogische_Konferenz.



BUCHBESPRECHUNG

Bei der inflationären Rede über die beschleunigte Globalisierung stehen oft ökonomische Aspekte so stark im Vordergrund, dass darüber ein wichtiges Phänomen vernachlässigt wird, nämlich die von Pries in verschiedenen Aspekten hervorragend analysierte Transnationalisierung sozialer Räume, wie sie beispielsweise bei Migrant*innen zu finden sind, die trotz des Lebens in einer „Diaspora“ mit ihrer Heimat und anderen Migrant*innen in anderen Ländern engen Kontakt halten und Austausch pflegen. Hier findet auch eine alltagsweltliche, auf private bzw. zivilgesellschaftliche Netzwerkstrukturen bezogene „Globalisierung“ individueller und kollektiver Akteure und ihrer Einstellungen und Werte statt. Die Welt lässt sich nicht mehr in Nationen mit eng umgrenzten Räumen aufteilen, dadurch kontrollieren und regieren – was als Chance wie auch als Problem zu sehen ist. Denn auch die neuen Grenzen und die damit verbundenen Konflikte, die sich trotz fortschreitender Auflösung von Grenzen bilden, müssen bedacht werden. Aber obwohl die eigentlich notwendige globale Regulierung noch in weiter Ferne liegt, entsteht in Verbindung mit verschiedenen Akteuren und sozialen Bewegungen ein System „weicher“ Regulierungen, die durchaus positive Entwicklungschancen eröffnen. Ein überaus lesenswertes Buch zur Vielgesichtigkeit der Globalisierung!



Ludger Pries
Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften
 Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 2521), 2008, 398 S., 15,00 Euro

Neueren Erforschungen des Zusammenhangs von Sprache und Gewalt zufolge ist letztere so sehr in der Sprache selbst derer heimisch geworden, die im Zeichen des Guten „eines Sinnes“ zu sein behaupten, dass man sich kaum mehr menschliche Lebensformen vorzustellen vermag, die von dieser Last gänzlich befreit wären. Nur um den Preis erneuter Gewalt, im Zuge einer gewaltsamen Reinigung der Sprache, wäre die Gewalt aus ihr zu vertreiben. Aber muss man sich, wenn man mit einer solchen „Endlösung“ nicht liebäugeln mag, darum unvermeidlich mit der Gewalt resignativ, zynisch oder defaitistisch abfinden, die selbst wohlmeinendster, angeblich herrschaftsfrei und gewaltlos vonstatten gehender Verständigung inhärent zu sein scheint? Gewiss entkommt man der Gewalt jedenfalls nicht schon dadurch, dass man sich auf ein sittliches Ethos oder auf eine Gemeinschaft im Guten beruft, die möglichst gewaltlos, nämlich auf dem Wege der gegenseitigen Verständigung geeinigt werden soll, wo sie sich nicht schon als einig erweist.

Subtile Gewalt

Gedanken zu Sprache und Frieden



Burkhard Liebsch ist Professor für Philosophie an der Universität Bochum und war Fellow am fiph von 2002 bis 2003.

Politische Lebensformen verstricken sich selbst dann, wenn sie ein Ethos stiften, in dem man um des Guten willen „eines Sinnes“ ist, nur allzu leicht in einen *polemogenen* Widerstreit verschiedener *Berufungen auf das Gute*, in denen Worte nicht selten wie Waffen eingesetzt werden. Dabei bestätigt sich, dass die Sprache kein reines, virtuelles System ist, mittels dessen man eine nur auf Benennung und Repräsentation wartende Welt darstellen könnte, sondern dass sie zu allererst in der Weise der Anrede und Erwidern geschieht, die auf den Anspruch Anderer Bezug nimmt. Im Anspruch des Anderen, behauptet Levinas, eröffne sich die Beziehung zu ihm *ohne Gewalt*, sogar im Frieden mit der absoluten Andersheit des Anderen. Dabei beruft sich Levinas auf ein fragwürdiges, ältestes, vor-europäisches Wissen, das einer von den Griechen her denkenden Philosophie überhaupt nicht zur Verfügung stehe. Kennt dieses „heidnische“ Denken nicht lediglich Verpflichtungen gegenüber denen, die der eigenen politischen Lebensform zugehören? Verhält es sich nicht gänzlich indifferent zum Anderen als Fremden?

Läuft eine derartige Berufung auf die Bibel andererseits nicht Gefahr, sich ihre Einsichten exklusiv vorzubehalten und jegliches pagane oder säkulare Denken von ihnen auszuschließen? Muss sie sich infolgedessen ihrerseits in eine polemische Auseinandersetzung, in einen Kampf und Krieg mit Worten verstricken, ohne dass es je zu einer Entscheidung mit guten Argumenten kommen kann? Die Philosophie jedenfalls verlangt Gründe und möglichst Beweise. Sie fixiert sich ganz und gar auf die Sicherung der rationalen Geltung des Überzeugenden

und verschließt sich ängstlich jeglicher nicht-diskursiven Sensibilität, um sich nicht einer geltungskritisch angefechtbaren Berufung auf nur vermeintlich privilegierte „Erfahrungen“ verdächtig zu machen. Aber wie soll sie dann von der Bedeutung des Anspruchs des Anderen zu überzeugen sein, die nur im Lichte ihrer *Bezeugung* durch Andere überhaupt zugänglich ist, wie auch Levinas zugibt? Das Bezeugte ist durch nichts zu beweisen, auch nicht durch eine „archetypische Evidenz“, auf die sich Hans Jonas in seiner Philosophie der (elterlichen) Verantwortung beruft. Die Philosophie des Anspruchs des Anderen sieht sich rückhaltlos auf die Geschichte verwiesen, in der sich seine Spur vielfach verliert, nicht zuletzt in Phänomenen völliger Indifferenz und gewaltvoller Verleugnung, in denen der Anspruch des Anderen null und nichtig zu werden scheint. Dennoch baut Levinas darauf, dass sich die Spur des Friedens, der, wie er glaubt, vom Anderen her geboten ist, in der Geschichte nicht gänzlich verlieren wird, solange er auch dort noch bezeugt wird, wo er indifferent überspielt, verschwiegen oder geleugnet wird. Hat eine Philosophie, die sich nur im Medium von Gründen und Argumenten auskennt, zu dieser vor-diskursiven Gewalt überhaupt ein angemessenes Verhältnis? Sie akzeptiert Frieden (wie auch den „gerechten“ Krieg) nur als begründeten, als ein „Konzept“, das überzeugen sollte. Ein vorgängiges *Verlangen* nach Frieden, das sich nicht rational „auszuweisen“ weiß, nimmt sie allenfalls als Vorstufe zum guten Argument zur Kenntnis.

Umgekehrt bleibt Levinas, der sich sogar auf ein vor-rationales Gebot des Friedens angesichts des Anderen be-

ruft, der jeder andere sein kann, eine überzeugende Antwort auf die Frage schuldig, wie denn in den politischen Lebensformen, die der Geschichte auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind, *Friede jetzt* möglich sein soll. Friede lässt sich nicht vertagen; aber auch nicht mit Gewalt herbeiführen. Notgedrungen bewegen wir uns hier im Zwielficht eines unzulänglichen *Friedens in der Gewalt*, wenn nicht in manifester Gewalttätigkeit, so doch in einer Gewaltsamkeit, die den Zusammenhang von Sprache und Vernunft, so wie er sich in politischen Lebensformen zeigt, kontaminiert.

Es ist unerlässlich, diese Kontamination genauer zu untersuchen, um verstehen zu können, wie sich die Formierung eines politischen Raums denken ließe, in dem man *möglichst weitgehend gewaltlos* zusammen leben könnte. Bislang haben wir nicht einmal einen angemessenen Begriff davon, was es heißt, Andere zu verletzen und *wie das in und mit Worten geschieht, selbst dann, wenn man im Guten „eines Sinnes“ ist*. Auch das ist freilich nur mit Worten aufzuklären. Allein mit sprachlichen Mitteln können wir uns dem fraglichen Zusammenhang von Sprache und Gewalt nähern. Womöglich macht sich Gewaltsamkeit hinterrücks in eben der Sprache breit, die wir in Anspruch nehmen, um den Zusammenhang von Sprache und Gewalt aufzuklären. Die moralische *Kritik* verletzender oder vernichtender Rhetorik ist dieser Gefahr nicht weniger, sondern sogar besonders ausgesetzt. In der Form des politischen Moralismus zumal, der die Gewalt Anderer brandmarkt, nimmt sie selbst offen rhetorische Form an, die keineswegs über den Verdacht der Gewaltsamkeit erhaben ist. Und doch ist allein im Zuge einer moralisch sensiblen Kritik der Gewalt mit Mitteln der Sprache über Gewalt aufzuklären und gegen sie vorzugehen – vorausgesetzt,

sie sucht die Begegnung mit der Gewalt-Erfahrung selbst, um zu verstehen, worum es sich handelt.

In diesem Sinne muss man in der Tat „in der Mitte des Wortes anfangen“, wie Ricœur in seiner *Symbolik des Bösen* sagt. Man muss mit Worten und in Worten verstehen, was in und mit Worten (gewaltsam) geschieht, d.h., um mittels der Sprache Distanz zur Sprache zu gewinnen – auch auf die Gefahr hin, in schierer Sprachverachtung vor der Gewalt zu kapitulieren, wenn die Sprache niemals die Hoffnung einzulösen verspricht, dass wir uns in und mit Worten *gewaltlos* aneinander wenden können. Am Ende einer rückhaltlosen Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und Gewalt könnte das bloße Verstummen stehen, aber auch die Flucht in die vermeintliche Unmittelbarkeit der Liebe, die sich jedes Wortes enthält, oder auch in eine schwarze Rhetorik, die sich verächtlich der Sprache mit ihren eigenen Mitteln entzieht. So oder so aber ist die Sprache keine geschlossene Totalität, *aus* der oder *in* der es keine Auswege gäbe in eine *weniger gewaltsame* Art und Weise sprachlich-politischen Lebens. Wenn wir Phänomene „subtiler Gewalt“ erforschen, so sollten wir dabei nicht einer defätistischen Auslieferung an sie das Wort reden, sondern, im Gegenteil, Auswege auf die Spur zu kommen versuchen, ohne von vornherein auf eine Idee des Friedens *jenseits* des Zusammenhangs von Sprache, Lebensform und Gewalt zu bauen.

Das ist der Ansatz des Projektes d. Verf., *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit. Eine Einführung*, Weilerswist, erschienen 2007 bei Velbrück Wissenschaft.



VOLKERS VORSCHLAG



Volker Drell
ist wissenschaftlicher
Mitarbeiter am fiph
und betreut dort u.a.
die Bibliothek.

Grenzen der Individualisierung

Unsicherheit und Risiko sind die Schlüsselbegriffe des 2005 erschienen Buches des französischen Soziologen Robert Castel (* 1933). Mit diesem Fokus analysiert er die neuen Herausforderungen für den Sozialstaat westlichen Typs: übersteigerte Forderungen nach persönlicher Sicherheit im demokratischen Rechtsstaat sowie die Unterminierung der wirtschaftlichen und politischen Grundlagen der sozialen Sicherungssysteme.

So gerät das vergebliche Streben nach völliger Sicherheit in Widerspruch zu rechtsstaatlichen Praktiken. Ein undifferenziertes Reden von einer „Risikokultur“ verhindert gerade im sozialen Bereich den klaren Blick auf lösbare Probleme. Dies trägt zu einer Individualisierung und Privatisierung der Lasten und Gefährdungen bei, die viele überfordern. Eine den neuen Rahmenbedingungen angemessene Stärkung der sozialen Sicherung ist allerdings alternativlos, da eine Gesellschaft, deren sozialer „Ehrgeiz“ darauf beschränkt bleibt, „Minimalleistungen gegen die extremen Formen der Deprivation zur Verfügung zu stellen“, ihren Zusammenhalt gefährdet.

Nicht nur in der Debatte um Egalitarismus und „gerechtfertigte Ungleichheiten“ kann diese Erkenntnis nützen.



Robert Castel
Die Stärkung des Sozialen.
Leben im neuen Wohlfahrtsstaat
Hamburg: Hamburger
Edition, 2005, 135 S.,
12 Euro

pro&contra



pro: Gerhard Kruijff

Gerhard Kruijff ist Professor für Christliche Sozialethik an der Universität Mainz und Direktor des fiph.

Nach dem Transplantationsgesetz von 1997 gilt derzeit, dass nur demjenigen nach dem Tod Organe entnommen werden dürfen, der vorher dazu seine Zustimmung gegeben hat (oder dessen Angehörige von einer solchen Zustimmung wissen). Angesichts der Tatsache, dass es in Deutschland weit weniger Spender-Organen gibt als Menschen, denen durch eine Organtransplantation geholfen werden könnte, hat der Nationale Ethikrat in einer seiner letzten Stellungnahmen vom April 2007 dafür plädiert, eine Widerspruchslösung einzuführen. Danach dürften all denen nach dem Tod Organe entnommen haben, die nicht vorher dagegen Widerspruch eingelegt haben bzw. bei denen kein Widerspruch von Angehörigen vorliegt.

Angesichts der Diskrepanz zwischen dem Bedarf und dem Angebot an Spenderorganen und den langen Wartelisten – viele Patienten sterben, bevor sie das rettende Organ bekommen können – ist es sicherlich richtig, darüber nachzudenken, wie die Zahl der Organspender erhöht werden kann. Die ethische Beurteilung des Vorschlags der Einführung einer Widerspruchslösung wirft jedoch einige Probleme auf. Letztlich plädiere aber auch ich für die Einführung der Widerspruchslösung, und zwar mit den folgenden Argumenten:

Generell sind wir Menschen gegenüber, die sich in einer schweren Notlage befinden, zur Hilfe verpflichtet, sofern wir zu helfen in der Lage sind und die damit verbundenen Unannehmlichkeiten und Kosten zumutbar sind. Im deutschen Recht gibt es deshalb sogar den Straftatbestand der unterlassenen Hilfeleistung. Nun ist unstrittig, dass sich Menschen, die auf ein Spenderorgan warten, weil sie anders nicht mehr gesund werden können und nicht mehr lange zu leben haben, in einer schweren Notlage befinden. Alle anderen

Menschen, die helfen könnten, sind dann prinzipiell zur Hilfeleistung verpflichtet. Und helfen kann man eben, indem man zustimmt, dass die eigenen Organe nach dem Tod zum Zweck der Transplantation entnommen werden dürfen. Diese Hilfe ist auch zumutbar, denn für den Verstorbenen selbst sind damit keine Nachteile verbunden, sofern er nicht bestimmte weltanschauliche Vorbehalte hat und er das Vertrauen haben kann, dass die Organentnahme in menschenwürdiger Weise erfolgt.

Typischerweise ist aber in diesem Fall wie häufig bei positiven Rechten unklar, wer die korrespondierenden Pflichten zu tragen hat, weshalb zu wenige Personen konkret Hilfe leisten (Verantwortungsdiffusion). Deshalb sind wir gemeinsam über staatliche Institutionen verpflichtet, Regelungen zu schaffen, die diesen „Bystander-Effekt“ vermeiden. Da man aber aus Rücksicht auf weltanschauliche oder andere persönliche Vorbehalte nicht generell alle einfach zur Organspende verpflichten kann, könnte eine solche Regelung die Widerspruchslösung sein. Angesichts der vorhandenen Pflicht zur Hilfeleistung ist die damit verbundene Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod bei der Niederlegung eines solchen Widerspruchs zumutbar. Auch in anderen Zusammenhängen setzen wir uns mit dem Tod auseinander, z.B. beim Abschluss von Risikolebensversicherungen. Angesichts der Tatsache, dass sich in Deutschland etwa 80% der Bevölkerung Organspenden generell befürworten, 66% im Prinzip auch selbst dazu bereit sind, müsste es für eine solche Widerspruchslösung auch einen genügend großen Rückhalt geben. Notwendig ist sie, weil bisher nur 13,5% einen Spenderausweis haben.

Mehr Organe für die Organtransplantation durch eine Widerspruchslösung – ist das ethisch vertretbar?



contra: Andrea Dörries

Dr. med. Andrea Dörries ist Leiterin des Zentrums für Gesundheitsethik in Hannover.

Die Transplantation von Organen ist seit Beginn in den 1960er Jahren in weiten Teilen der Bevölkerung sehr umstritten gewesen. Dies hatte u.a. mit der neuen, der Organentnahme vorausgehenden Todesdefinition „Hirntod“ zu tun. Einzelnen Organen wurden aber über ihre physiologische Funktion hinaus weitergehende Bedeutungen zugemessen (z.B. das Herz als „Sitz der Seele“). Fragen wie „Ist der hirntote Mensch auch wirklich tot?“ oder „Wie geht es mir mit dem Herzen eines anderen Menschen?“ spielten dabei eine Rolle.

Erst nach mehreren Jahrzehnten der Erfahrung im Umgang mit Organtransplantationen wurde 1997 im Bundestag das Transplantationsgesetz verabschiedet. Ihm war eine äußerst kontroverse öffentliche Debatte um die Zustimmungslösung bzw. die Widerspruchslösung in ihrer engen oder erweiterten Form vorausgegangen. Der Bundestag entschied sich für die erweiterte Zustimmungslösung. Immer wieder wurde seitdem – insbesondere seitens der Transplantationsmedizin – auf die langen Wartelisten und die zu wenigen verfügbaren Organe hingewiesen. Hier setzt die Stellungnahme des Nationalen Ethikrats mit dem Plädoyer für eine Widerspruchslösung an.

Dagegen möchte ich für den Beibehalt der erweiterten Zustimmungslösung plädieren:

Das Missverhältnis zwischen benötigten und vorhandenen Organen kann primär über den Abbau finanzieller und organisatorischer Hemmnisse vermindert werden. So spielen Abrechnungsmodalitäten und Organisationsmängel nicht selten eine entscheidende Rolle bei der geringen Meldequote der Krankenhäuser. Zudem kann einer eher zurückhaltenden Haltung des Krankenhauspersonals gegenüber Explantationen mit Fortbildungen und unterstützender Begleitung begegnet werden.

In der Diskussion um den Organmangel wird kaum angesprochen, dass die transplantierten Patienten und Patientinnen dadurch zwar häufig eine deutliche Besserung ihrer Lebensqualität erfahren, aber nicht geheilt werden. Sie sind zeitlebens auf nebenwirkungsreiche Medikamente angewiesen und eine erneute Transplantation ist nach einigen Jahren bei einem hohen Anteil von ihnen wahrscheinlich. Deshalb ist zu fragen, wie weit die Verpflichtung zur Hilfeleistung für einen anderen Menschen geht, der nicht geheilt werden kann. Ist es zumutbar einen Widerspruch gegen eine Transplantation zu verlangen, oder muss eine Zustimmung vorliegen (oder zumindest gemutmaßt werden)? Könnte man eine Heilung erwarten, wäre dies sicher anders zu gewichten.

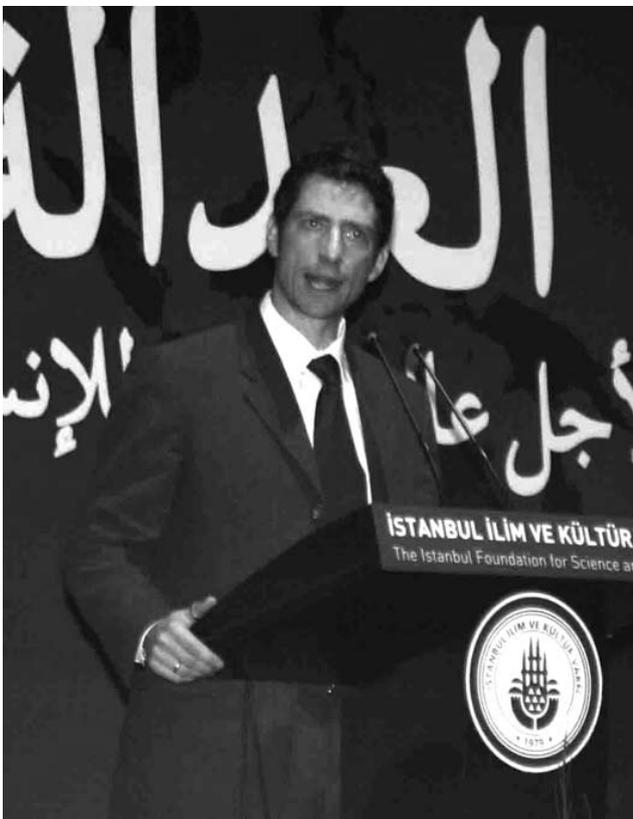
Auch heutzutage greift die postmortale Organtransplantation weiterhin tief in kulturelle und religiöse Traditionen ein: Wann ist der Mensch tot und was geschieht mit ihm anschließend? Warum sieht ein Hirntoter lebendig aus? Was passiert dem Menschen als Menschen, wenn die Organe entnommen worden sind? Auch Menschen in den Heilberufen stellen sich diese Fragen. Bei einer Widerspruchslösung ist davon auszugehen, dass nur ein kleiner Teil der Bevölkerung schriftlichen Widerspruch äußern wird. Mit dem Widerspruch bei einem eingetretenen Hirntod werden folglich die Angehörigen belastet: Entweder müssen sie sich explizit äußern oder die Explantation hinnehmen. In einem so sensiblen Bereich wie dem Verständnis von körperlicher Integrität sollte eine Entscheidung für eine Spende immer hoch respektiert und anerkannt, aber nicht gesellschaftlich erwartet werden.

tagungsbericht

Internationales Symposium zu Gerechtigkeit und zum muslimischen Erneuerer Saïd Nursi

Das **fiph** ist zur größten muslimisch geprägten Tagung der Türkei eingeladen worden, um über Saïd Nursi, Kant und den interreligiösen Dialog zu sprechen. Ian Kaplow war einer der Vertreter aus über 25 Ländern, 10 Disziplinen und 6 Glaubensrichtungen im November in Istanbul.

Ein Imam aus Marokko, ein Nursi-Exeget aus Ankara, ein muslimischer Soziologe aus Singapur, ein Priester der anglikanischen Kirche und ich sitzen auf der hinteren Sitzbank des Busses, der uns und 30 weitere Passagiere nun zum vierten Mal heute durch die Straßen von Istanbul transportiert. Die insgesamt 3 Busse transportieren die eingeladenen Hauptsprecher der größten Konferenz zu Saïd Nursi von Tagungsort zu Tagungsort. Weil die gemieteten Messehallen dem Ansturm von über 14.000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern



Ian Kaplow spricht am Eröffnungstag der Konferenz vor 14.000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern.

am Eröffnungstag nicht standhalten, und weil wir ständig neue Korranschulen und Kultureinrichtungen vorgeführt bekommen, wechseln wir häufig den Ort, oft mit stundenlanger Busfahrt. Es gibt also nicht nur während des offiziellen Programms der Tagung, sondern auch während der so genannten „Pausen“ Zeit, um miteinander ins Gespräch zu kommen. Es ist nicht immer einfach.

Mit dem Imam kann ich nur französisch sprechen, englisch mit dem Priester und dem Soziologen (ein Fellow in Harvard, der akzentfrei spricht) sowie deutsch mit dem türkischen Theologen. Wir streiten über den Begriff „jihad“, der für Saïd Nursi eine sehr subtile, sehr schwierig zu erklärende Begriffsänderung vollzogen hat. Der interreligiöse und interkulturelle Dialog ist auf dem Papier immer schön, in der Praxis für mich schwierig, denn ich weiß nie, welche Codes gerade in Malaysia, Algerien, Bulgarien, auf den Philippinen, in Qatar, Russland oder einem der anderen 20 Länder, aus denen die Teilnehmer kommen, ein Übertreten eines Tabus signalisieren – vor allem dann nicht, wenn man häufig zwischen mehreren Sprachen wechseln muss. Doch in erster Linie geht es um eine Begegnung, zumindest für mich, mit Fremdem und Fremden. Und zumindest da bin ich nicht allein.

Ich bin der einzige Jude dort, doch die überwiegende Mehrheit ist nicht katholisch oder christlich (wie bei den meisten Tagungen, an denen das **fiph** teilnimmt), sondern muslimisch. Es geht um den türkischen Gelehrten und Exegeten Bediüzzaman Saïd Nursi (1876-1960), den Gründer der größten und wahrscheinlich am schnellsten wachsenden „faith-based community“ (Gemeinschaft von Gläubigen) in der türkisch sprechenden Welt: der Nurcu-Bewegung. Nursi war Autor des 5000seitigen Kommentars zum Qu‘ran, das als Risale-i Nur veröffentlicht wurde (Epistel des Lichts). Für Nursis Werk ist charakteristisch, dass er des Menschen Glauben in den Mittelpunkt stellt; für ihn ist der Mensch erst durch sein Glauben wirklich Mensch geworden.

Die meisten Gelehrten hier kennen Immanuel Kant nur als Namen, wie ich vor drei Jahren Nursi nur als Namen kannte. Seitdem habe ich mich mit seinen Schriften auseinandergesetzt, um diese Form des interkulturellen und interreligiösen Dialogs besser zu praktizieren. Nun habe ich vierlei versucht: Erstens, den partikularen Zugang, den die unterschiedlichen Muslime hier zu Saïd Nursi haben, zu verstehen; zweitens, in diesen Ansichten und Lehren Gemeinsames oder gar allgemeinverbindliche ethische Prinzipien zu finden, die ich mit meinen (oder „westlichen“) Prinzipien und Ansichten harmonisch in Verbindung bringen könnte; drittens, als Philosoph „aus dem Westen“ den Menschen einige moraltheoretische Ideen, vor allem Kants, näher zu bringen; und schließlich viertens: als Jude mit ihnen über unsere unterschiedlichen Glaubensinhalte und -formen zu diskutieren.

Nicht alles ist auf gleiche Art und Weise gelungen, aber nun weiß ich, wie viel der gute Wille zählen kann und wie viel wir voneinander gegenseitig lernen können. Nächtelang haben wir bei Tee oder Kaffee debattiert, zwischendurch gebetet, uns gestritten und versöhnt. Durch die fünf Tage in Istanbul bin ich – und das **fiph** mit mir – unendlich viel reicher geworden.

BERICHT

Philosophie als Erinnerung. Dimensionen des Gedächtnisbegriffs im Anschluss an Schellings Überle- gungen zur (Wieder)Erinnerung

Julia Shestakova

Viele Diskussions- und Forschungsschwerpunkte der Geistes- und Sozialwissenschaften stehen in den letzten zwei Jahrzehnten im Zeichen der Gedächtnis- und Erinnerungsforschung und den damit verbundenen Problemkonstellationen. Die großen geschichtlichen Veränderungen, die in den letzten zwei Jahrzehnten in Europa stattgefunden haben, die neuen politischen Konstellationen und die damit verbundenen Transformationen haben alte Fragen aus der Geschichte in die Gegenwart zurückgebracht; neue bzw. wieder gegründete Staaten müssen sich mit vergessenen Kapiteln der neueren europäischen Geschichte auseinandersetzen. Wie auch immer man sich den manchmal vergessenen, manchmal vernachlässigten oder zuweilen auch verdrängten Kapiteln der Geschichte zu stellen gewillt ist: Stets ziehen historische Diskussionen politische Folgerungen nach sich, legitimieren sich politische Entscheidungen durch den Bezug auf ‚Fakten‘ der historischen Erinnerungen.

Das Projekt „Philosophie als Erinnerung“ setzt sich mit den geschichtsphilosophischen Aspekten der Erinnerungsproblematik auseinander, und zwar mit dem Schwerpunkt des philosophischen Erbes Schellings. Schelling war nicht der Erste, der sich mit den Problemen des Gedächtnisses, Erinnerns und Vergessens beschäftigt hat: Die erste wichtige Quelle der Erforschung der Anamnese findet sich bereits bei Platon, der in dieser Frage das Vorbild wie der Ausgangspunkt für Schellings eigene Überlegungen ist. Die Gedanken Schellings über die Philosophie als ein anamnetisches Verfahren liegen jedoch am Anfang und Grunde der vielfältigen Tradition der Forschung zum Gedächtnis als Anfang des menschlichen Daseins nicht nur in der Philosophie (P. Natorp, E. Husserl, N. Hartmann, M. Heidegger), sondern auch in der Psychologie (S. Freud).

Die Erinnerung spielt eine wichtige Rolle in verschiedenen Stadien der Philosophie Schellings, wobei die Konzeption der Erinnerung verschiedene Nuancierungen erhält, so dass sich die Aufgabe stellt, die Erinnerung als einen philosophischen Begriff Schellings in ihren verschiedenen Bedeutungen darzustellen. Während z. B. in der früheren Periode (Naturphilosophie) mit Hilfe der Erinnerung der Prozess der Rekonstruktion der vorindividuellen („transzendentalen“) Vergangenheit des Ich durchgeführt werden soll, stellt die Erinnerung in der Weltalter-Periode (1811-1815) ein Modell der wissenschaftlich-philosophischen Forschung dar, die mit dem Forschungsgegenstand durch die kritische Überprüfung eigener Ergebnisse vertraut ist.

Das Projekt „Philosophie als Erinnerung“ hat als Ziel nicht nur, Schellings Verfahren der Erinnerung in seinen verschiedenen Kontexten und Aspekten darzustellen, sondern auch den Ansatz der Erinnerung von Schelling im Diskussionszusammenhang der modernen Erinnerungsforschung einzuordnen und zu analysieren, welche Perspektive Schellings kaum wahrgenommene Variante von (Wieder)Erinnerung für die Darstellung des menschlichen Gedächtnisses eröffnet. Dieses Projekt bildet das theoretische Fundament meines Promotionsvorhabens am Institut für Philosophie der Humboldt Universität zu Berlin unter der Betreuung von Herrn Professor Dr. Volker Gerhardt.

BUCHBESPRECHUNG



Elmar Nass

Der humangerechte Sozialstaat. Ein sozialetischer Entwurf zur Symbiose aus ökonomischer Effizienz und sozialer Gerechtigkeit

Tübingen: Mohr Siebeck (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 51), 2006, 323 S., 54,00 Euro

Mit dem o.g. Werk legt Elmar Nass nach seiner theologischen (2002) seine zweite, sozialökonomische Dissertation vor. Auf der Suche nach dem „humangerechten Sozialstaat“ unterzieht Nass die geläufigen Sozialstaatstheorien einer eingehenden Analyse und deckt durchaus mit einer gewissen Treffsicherheit die entscheidenden Probleme auf. Ihre Lösung erwartet er dann von einer naturrechtlichen Argumentationsstrategie, die er auch bei den Vätern der „sozialen Marktwirtschaft“ zu identifizieren meint und durch den modernen Befähigungsansatz (u.a. Nussbaum, Sen) ergänzt. Als „absolutes Kriterium einer sozialen Gerechtigkeit als Humangerechtigkeit“ benennt er die „natürliche Bestimmung des Menschen“, bei der realistischerweise Eigeninteressen und Eigenverantwortlichkeit zu unterstellen seien (S. 211). Effizienz wird erreicht durch Anreizstrukturen, die berücksichtigen, dass der Mensch weder rein egoistisch noch rein altruistisch sei. Ein Trade-off zwischen Effizienz und Humanität tritt erst dann auf, „wenn die Humanität in den Dienst der Effizienz gestellt wird“. „Das umgekehrte Dienstverhältnis hingegen verspricht diesem Ansatz zufolge eine Symbiose und löst den unterstellten Zielkonflikt auf.“ (S. 263)

Am Ende, wo er zur Begründung auf die Tradition des katholischen Naturrechtsdenkens rekurriert, gesteht Nass offen ein, dass seine Theorie „ihre innere Konsistenz zunächst einem Rückgriff auf ein weltanschauliches Bekenntnis verdankt“ (S. 283). Das dadurch gegebene Problem, andere, die diese Weltanschauung nicht teilen, kaum mehr von den eigenen moralischen Positionen überzeugen zu können, wird durch den Gedanken Karl Rahners vom „anonymen Christentum“ zu lösen versucht.

BERICHT

Gedächtnis, Sprache und Erinnerung: Orte der Geschichtlichkeit und Politik von Überlieferung

Mirko Wischke

In welchem Verhältnis stehen Sprache und Tradition? Inwiefern ist Sprache für Tradition und Traditionsbildung bzw. -umbildung überhaupt von Bedeutung? Welchen Einfluss nimmt Sprache auf Traditionen?

Diese Fragen markieren den Versuch einer Zusammenführung zweier voneinander getrennten Diskussionskerne: der Auffassung vom Gedächtnis als einer *Fähigkeit*, wie sie in der philosophisch-phenomenologischen Forschung sich eingebürgert hat, und der Auffassung vom Gedächtnis als einer *kulturellen Konfiguration*, wie sie in den Geschichts- und Kulturwissenschaften anzufinden ist.

Von der Prämisse ausgehend, dass Gedächtnis gleichbedeutend mit ‚gelebter Vergangenheit‘ ist, schließt die Auffassung vom Gedächtnis als einer *kulturellen Konfiguration* darauf, dass es zu einem Verlust der Gedächtnisgeschichte (insbesondere durch den Generationswechsel) kommen kann, an deren Stelle bloße Geschichte (Historiographie) tritt. Als Effekt der „Entidentifizierung mit dem Gedächtnis“ gedeutet, nimmt Geschichte den Platz des Gedächtnisses ein, wodurch eine „Entlegitimierung der gelebten Vergangenheit“ erfolge (Pierre Nora). Sind allein die Generationen bzw. der Generationswechsel die Ursache bzw. Motor von Erinnerungs- und Vergessensschüben (Aleida Assmann)?

Den Bruch zwischen Gedächtnis und Geschichte schließt die Auffassung vom Gedächtnis als einer *Fähigkeit* aus, von der die philosophische Forschung unterschiedlicher Traditionsrichtungen ausgeht: der Fähigkeit zur (diskontinuierlichen) Reproduktion eines Gegenstandsbereichs vergangener Erfahrungen, dessen Unterschied zur Erinnerung in der zeitlichen Kontinuität besteht, mit der etwas Vergangenes in der Gegenwart erneut zu Bewusstsein kommt.

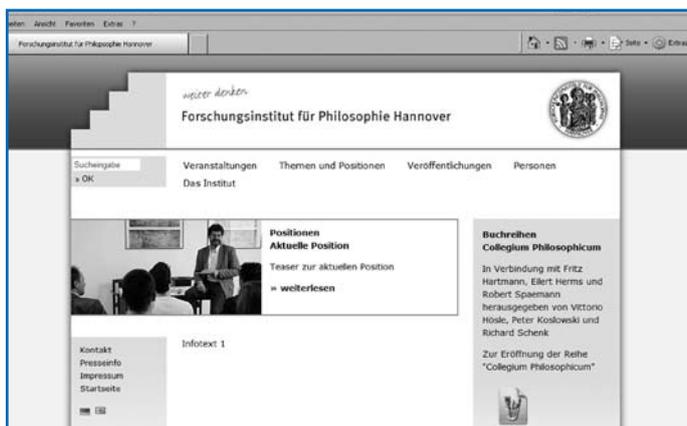
Die zeitliche Kontinuität, die mit der Fähigkeit zur Erinnerung ins Spiel kommt, lässt den Umstand unberücksichtigt, dass diese

Kontinuität eine Kontinuität der Umformung und Veränderung, d.h. der Diskontinuität ist. Die Erinnerung lässt erlebte Vergangenheit nie derart bewusst werden, dass eine Abweichung vom Erlebnis, so wie es einst ‚wirklich‘ gewesen ist, unmöglich wäre. Jede wiederholende Fortführung, ohne die es keine Überlieferung gibt, schließt eine Regenerierung ein, die ihrerseits mit Selektionsprozessen verbunden ist: Die Erinnerung bildet die Grundlage der „Kontinuität der Tradition“, insofern sie die konkrete Instanz der „Kontinuität eines historischen Auswahlmechanismus“ (Fabian Stoemer) ist.

Diese Prämisse formt den Theorieansatz der Auffassung vom Gedächtnis als einer *kulturellen Konfiguration*, die das Gedächtnis nicht auf ein Ereignis, sondern auf eine Situierung bezieht: den Gedächtnisorten, die von individuellen Gedächtnis zum kollektiven Gedächtnis wechseln können, das seinerseits ins historische Gedächtnis übergehen kann.

Wenn die Erinnerung dem Bedürfnis nach Identitätsvergewisserung entspringt und diese Vergewisserung immer auch eine Frage der (kollektiven wie individuellen) Selbstverständigung ist, lässt sich der (generative) Erinnerungsdiskurs im Sinne einer performativen Rede exponieren: als Medium der Identitätsvergewisserung wie -verständnis bringt er nicht nur den Gegenstand, den er beschreibt, gleichzeitig mit hervor. Das kulturelle Gedächtnis bildet einen *Raum performativer Erinnerungsakte*, die Erinnerungen im Kontext ihres bisherigen, autorisierten Kontextes durch deren Ausgesprochenwerden realisieren oder aber neu kontextualisieren bzw. verändernd rekontextualisieren.

An dieser These orientiert sich die Zielstellung meines Forschungsprojektes: im Hinblick auf die Zusammenführung beider Diskussionsströmungen die kulturelle Konfiguration des Erinnerungsvermögens primär als eine sprachliche Konfiguration zu konzipieren, und zwar als performative Erinnerungsakte. Auf diese Weise soll jenseits subjektivitätstheoretischer Ansätze erklärt werden, inwiefern Erinnern und Vergessen nicht allein eine Frage des Generationswechsels sein können, sondern insofern zur Regenerierung und Fortschreibung des kulturellen Gedächtnisses zählen, als vergessene wie ‚lebendige‘ Erinnerungen einen abgewandelten bzw. neuartigen Sinn durch ihre Wiederholung in veränderten Kontexten erhalten und in eine kontrapräsentischen Spannung zum sozialen Gedächtnis treten können.



Internet-Relaunch

Ab dem 01. Mai 2008 wird sich das [fiph](#) mit einer neuen Webseite präsentieren: nicht nur ein neuer Look, sondern auch übersichtlichere Inhalte und Suchfunktionen. Neu ist die Rubrik "Themen und Positionen". Gehen Sie online und denken Sie mit uns dort weiter!

„Menschenbilder“ sind populärer denn je. Sie scheinen eine Schlüsselrolle in der ethischen Argumentation zu spielen. Doch was sind genau Menschenbilder – und wie erlangen sie eine Gültigkeit, die in moraltheoretischen Kontexten relevant sein könnte? Von *Menschenbildern* sprechen wir vielleicht, weil wir der (irrigen) Meinung sind, unsere Auffassungen von Menschen seien am besten als Bilder zu verstehen, weil *seeing is believing*. Das visuelle Erfassen von Gegenständen ist angeblich „klar“. Die Metapher des Visuellen im Ausdruck „Menschenbilder“ verleiht ihm die Illusion, es handele sich hierbei um rein empirische Beobachtungen, die durch Intuition erfasst werden. Es ist nicht nur so, dass das visuelle Erfassen ein viel komplexerer Vorgang ist als das, was man ihm normalerweise zuschreibt, sondern auch, dass Menschenbilder nicht Resultate von visuellen Wahrnehmungsprozessen sind. Die Metapher „Menschenbilder“ ist eine Ellipse für sehr komplexe kognitive Prozesse, bei denen nicht nur etwa phänomenale Diskriminierung und Affiziertwerden der Sinnestätigkeiten stattfinden, sondern zumindest kulturell geprägte Konventionen, wenn nicht gar stillschweigend vollzogene Schlüsse (seien diese induktiv oder anderer Art) oder Theorien über das „Wesen“ von Menschen eine Rolle spielen. Es geht also nicht um visuelle (Re-)Präsentationen, sondern um anthropologische (Hypo-)Thesen.

Die Grenzen der Menschenbilder

Menschenbilder in der Ethik

Menschenbilder können daher auf Konsistenz und Kohärenz hin, mithin auf wissenschaftliche Wohlbegründetheit überprüft werden. Dementsprechend gibt es Menschenbilder, die zu Recht als konfus oder irrig zurückgewiesen werden können – und welche, die zu Recht einen Anspruch darauf erheben können, sich gegenüber anderen zu behaupten. Das sagt allerdings (noch) nichts darüber aus, ob und inwieweit Menschenbilder im Kontext der ethischen Reflexion eine Rolle spielen sollen.

Die aristotelische Tradition, allen voran Martha Nussbaum, hat die Rolle von Menschenbildern in der Ethik stark gemacht. Bekanntlich nimmt Nussbaum auf Aristoteles' Begriff des *sugnome* Bezug – des „Mit-Beurteilens“. Nussbaum vergleicht die angemessene Beurteilung von Handlungen mit einer empathischen Lektüre eines Romans. *Kunst* – und vor allem der Roman – ist für Nussbaum eine wahre Quelle für die Einsicht, wie man wahre Urteile in der Ethik fällen kann. Freilich ist hier nicht deutlich, inwieweit ein „Menschenbild“ bei Nussbaum *explizit* angesprochen wird – vor allem ja deswegen, weil es im Englischen kein Terminus ist.

Aber eine der Schwierigkeiten mit einer Aristotelischen Sicht ist, dass bei der moraltheoretisch relevanten Frage, wie richtig zu handeln sei, zusätzliche Annahmen vonnöten sind: nämlich Auffassungen darüber, was und wie „der Mensch“ sei. Das ist in mehreren Hinsichten problematisch. Denn es stellt sich die Frage, was überhaupt als der Gegenstand gelten kann, der „Mensch“ genannt wird und über den Urteile gefällt werden. Es stellt sich also nicht nur die (schwer zu beantwortende) Frage: *Wie ist*

„der Mensch“ beschaffen?, sondern zudem: *Was ist denn überhaupt ein Mensch?* Sind einzelne Vorkommnisse des Typus „Mensch“ auch dann als Menschen zu bezeichnen, wenn sie als solche nicht erkannt werden können? Wer aber erkennt und unter welchen Bedingungen?

Dass Antworten auf die Frage: *Was ist bzw. wie beschaffen ist „der Mensch“?* seit Jahrtausenden trotz großer Bemühungen so unterschiedlich ausfallen, deutet darauf hin, dass die philosophische Anthropologie keine (oder zumindest: *noch* keine) wissenschaftlich überprüfbare Theorie hierüber liefern kann. Es scheint deswegen geboten, bei moraltheoretischen Überlegungen, die Kriterien der Allgemeingültigkeit oder Wissenschaftlichkeit genügen möchten, anthropologische Elemente so sparsam wie möglich zu halten.

Kant und Menschenkenntnisse

Einer der wichtigsten Vorzüge einer kantianischen Moralphilosophie gegenüber aristotelischen und konsequentialistischen Ansätzen ist, dass anthropologische Elemente keine Rolle spielen sollen. Man kann vieles wollen; jeder Mensch setzt sich Zwecke, die er (subjektiv) für erstrebenswert hält, und diese Zwecke sind recht unterschiedlich. Als Grundprinzip einer (nicht nur subjektiv annehmbaren, sondern „*allgemein verbindlichen*“, „*nötigenden*“) Moraltheorie darf also kein hypothetischer Imperativ, sondern allein ein kategorischer dienen (Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1993, S. 34 ff. und *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1994, S. 413 ff. beide nach der Paginierung der Akademie Ausgabe zitiert). Überlegungen darüber, was glücklich machen würde, was



Ian Kaplow ist Wissenschaftlicher Assistent am fiph.

bestimmte Vorzüge für bestimmte Personengruppen bringen könnte, sind nach Kant bei einer allgemein verbindlichen Moraltheorie fehl am Platz, weil kontingent und nur subjektiv verbindlich.

Sogar Kant braucht empirische Kenntnisse, damit dem Gebot des kategorischen Imperativs gefolgt werden kann. Der Imperativ besagt bekanntlich: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ [GMS, 421]. Doch was heißt hier „wollen“ oder „können“? Der Imperativ bedarf der Interpretation.

Die angloamerikanische Kanttradition bringt diese Interpretation auf eine schlichte Abkürzung: CIP (categorical imperative process), ein Begriff, der vor allem Onora O’Neill und John Rawls zu verdanken ist. Der CIP, laut Rawls, „adapts the KI to our circumstances, taking into account normal conditions of human life with its needs.“ Die vier Schritte der Überlegungen, die den CIP ausmachen, sollten dazu dienen, herauszufinden, welche Maxime man nun wohl als allgemeines Gesetz wollen könne. Doch der CIP braucht nicht nur Rekurs auf „human life“, sondern ja auch ein Bild dessen, was „normal“ ist!

Rawls folgt Kant konsequent, denn in seinen Beispielen zeigt Kant, dass man *Menschenkenntnis* braucht, um zu überprüfen, ob man etwas *wollen könne*. Insofern kann man sagen, dass auch Kant einen „Rekurs“ auf „Menschenbilder“ macht. Maximen werden „geprüft“ „durch die praktische Vernunft“ [KpV, 44], um herauszufinden, ob sie als allgemeines Gesetz gelten können, und diese „Prüfung“ läuft nicht ohne Rekurs auf Menschenkenntnis ab.

Das wird um so deutlicher, wenn man die sog. zweite Formulierung des kategorischen Imperativs betrachtet: „Handele so, dass du die Menschheit [...] jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ [GMS, 429]. Es ist klar, dass man dem Gebot des Imperativs gar nicht gerecht werden kann, wenn man nicht weiß, was unter „Menschheit“ zu verstehen ist. Etwas unter „Menschheit“ zu

verstehen heißt aber, ein Menschenbild (vor Augen) zu haben. Für Kant sind Menschenbilder also für die Umsetzung seines Kernprojekts der Moraltheorie vonnöten.

Doch das, was das „Wesen“ „des“ Menschen ausmacht, ist epistemologisch nicht zugänglich. Menschen sind nicht nur in ihrem jeweiligen Vorkommen partikular, auch die Merkmale ihrer Gruppierungen scheinen einer Wesenheit zu widerstreben. Soziologen und Philosophen sind sich uneins darüber, was als „Mensch“ überhaupt gelten kann, außer, dass sich der Mensch einer Definition entzieht (Nietzsche, Plessner, Elias).

Das heißt, dass ein Rekurs auf Menschenbilder immer ein Rekurs auf *bestimmte* Menschenbilder sein wird, deren Plausibilität in starkem Maße Kontingenzen ausgesetzt ist. Daher müssen auch *gute Gründe* für einen „Rekurs“ auf *bestimmte* Menschenbilder genannt werden. Deswegen sind auch Kants Behauptungen darüber, was „der Mensch“ wollen kann, wissenschaftlich unfundiert: sie sind Spekulationen, die sich weder an Kriterien der Konsistenz und Kohärenz überprüfen lassen noch an soziologisch falsifizierbaren Daten.

Was darf als allgemeines Gesetz gelten? „Geltung“ ist ein komplexes Phänomen; sicherlich werden moraltheoretisch relevante Sätze nicht „gelten“, ohne dass Diskursrealitäten erfasst werden. Das heißt, dass Moraltheorie auch einiges „Wissen“ um „Menschen“ erfassen sollte – nicht jedoch *alles* Wissen.

Unnützes Wissen

Es mag hilfreich sein, zu wissen, dass einige Menschen bestimmte Praktiken unter bestimmten Bedingungen bevorzugen, nicht aber, welche dieser Praktiken für Menschen „natürlicher“ oder „besser“ seien. Während die Problematik dessen, was für bestimmte Argumente als „relevant“ gelten darf, besonders schwierig ist, wage ich zu

fiph-Service



Senden Sie mir kostenlos und unverbindlich das Informationspaket „Hoffnung schenken – Verantwortung übernehmen“.

Name

Vorname

Straße

PLZ, Ort

Senden Sie den Coupon an:
Forschungsinstitut für Philosophie Hannover
Anna Maria Hauk, Gerberstraße 26, 30169 Hannover

Hoffnung schenken – Verantwortung übernehmen

Unser kostenloses Informationspaket für alle Leserinnen und Leser

Bei 53% aller Erbschaften kommt es zu Streitigkeiten. Entweder liegt überhaupt kein Testament vor, oder die Formulierungen sind nicht eindeutig. Oft sind die rechtlichen Voraussetzungen nicht erfüllt. Lassen Sie es nicht soweit kommen!

Das Forschungsinstitut für Philosophie bietet allen Freunden ein kostenloses Informationspaket an. Es enthält wichtige Tipps, Checklisten für Vermögen, Vermächtnisse, Notar und Trauerfeier und den Ratgeber „Testament und Vermächtnis“. Fordern Sie gleich Ihr persönliches Exemplar an. Für Sie oder Ihre Verwandten. Kostenlos und unverbindlich.

PHILOSOPHISCHES INTERVIEW



Herbert Schnädelbach

war bis zu seiner Emeritierung Professor für Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin.

fiph: Was wäre Ihrer Meinung nach die wichtigste gegenwärtige Strömung in der Philosophie?

Ich glaube nicht, dass es gegenwärtig noch „Strömungen“ in der Philosophie gibt. Die alten Schulbegriffe wie Analytische Philosophie, Phänomenologie, Transzendentalphilosophie oder Kritischer Rationalismus, die jeweils ein alle philosophischen Sachfragen betreffendes Programm bezeichneten, haben sich aufgelöst. Die Philosophie organisiert sich seitdem nach Themenbereichen.

fiph: Was sollten Ihrer Meinung nach Philosophen und Philosophinnen mehr Beachtung schenken?

Ich denke, dass der Naturalismus heute die stärkste philosophische Herausforderung darstellt. Deswegen sollte das Verhältnis von Natur und Kultur intensiver bearbeitet werden.

fiph: Glauben Sie, dass es in der Philosophie Fortschritt gibt?

Ja, es gibt Fortschritt in der Philosophie, zumindest in dem Sinn, dass man hinter bestimmte Einsichten nicht mehr zurückkann. Ich denke an die folgenden Beispiele, die nicht mehr unterschritten werden können:

- den naturalistischen Fehlschluss
 - die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung (*meaning* und *reference*)
 - die Unmöglichkeit von Willensakten
 - die Unhaltbarkeit jeder Form von Realdialektik
 - die prinzipielle Differenz zwischen Werten und Normen
 - das Scheitern aller Gottesbeweise
- Man könnte sicher noch mehr aufzählen.

fiph: Haben Sie gegenwärtig LieblingsphilosophInnen, deren Werke Sie gerade lesen?

Nein, gerade habe ich keine, die ich gegenüber anderen bevorzuge.

Ian Kaplow

behaupten, dass Aspekte von Menschenbildern als moraltheoretisch irrelevant bezeichnet werden sollten, die „den Menschen“ unnötigerweise als uniform malen und „ihm“ darüber hinaus partikulare Eigenschaften zusprechen, die kontingent bedingt sind.

Deshalb sind im moraltheoretischen Diskurs „Rekurse“ auf Menschenbilder gefährlich, die partikulare Entwürfe über „das gute Leben“ normativ einordnen. Dazu kann „das christliche Menschenbild“ (als gäbe es nur eins!) gezählt werden – selbst eine Ellipse für viele Annahmen über „das Wesen“ von Menschen. Das heißt nicht, dass „das christliche Menschenbild“ für moraltheoretische Reflexion immer irrelevant oder gar irreführend sei.

„Rekurs“ auf ein Menschenbild ist nicht nur dann einer Moraltheorie abträglich, wenn das Bild der theoretischen Reflexion als Grundlage der Beurteilung dient, sondern auch dann, wenn die epistemologische Grundlage des Menschenbildes selbst durch offenbarte Quellen zu Stande gekommen ist. Offenbarter religiöser Glauben – auch dann, wenn aus ihm Menschenbilder entstehen, die in rationalen Zusammenhängen plausibilisiert werden – kann nicht als Beurteilungsmaßstab für die Geltung von allgemeingültigen Sätzen dienen, weil deren Ursprung partikular ist und Falsifizierung nicht zulässt.

Differenzierungen

Insofern könnte es hilfreich sein, terminologisch zu unterscheiden zwischen (i) einem Menschenbild, das bestimmte Werte zu vermitteln

versucht oder zu verkörpern scheint, die viele Christen teilen, weil diese Werte im Rahmen einer (ggf. institutionell beheimateten) Tradition sich als besonders tragfähig erwiesen haben, und (ii) einem Menschenbild, das Leute, die sich als Christen verstehen möchten, glauben akzeptieren zu müssen, weil das Bild als Resultat eines Offenbarungsprozesses oder als Bestandteil des Glaubens selbst dargestellt wird.

Diese Überlegungen könnten vielleicht so reformuliert werden: Das Gebot der Toleranz ist ein wissenschaftstheoretisch begründetes metaethisches Prinzip, welches *inhaltlich* nur bestimmte, relevante Elemente von Menschenbildern zulässt; *methodologisch* ein Menschenbild nicht als Ausgangspunkt moralischer Begründung zulässt; und *argumentationstheoretisch* Menschenbilder in der Ethik zurückweist, für deren epistemologische Überprüfung offenbarte Quellen des Glaubens vonnöten sind.

Ethik als verständigungsorientierte Praxis darf nicht mit Rekurs auf ein Menschenbild abgeschlossen werden. Sie kann vielmehr mit Hinweis auf Menschenbilder bestimmte Diskursrealitäten gegenüber anderen plausibilisieren; dabei muss immer die kritische Einsicht im Vordergrund stehen, dass das Menschenbild auf historische Bedingtheiten, kontrafaktische Möglichkeiten oder partikulare Einwände hin überprüft werden muss. Menschenbilder können daher ein hilfreiches Wort sprechen, nicht jedoch das letzte Wort.

PORTRÄT



Rodrigo Lisarazú

Ich wurde 1975 in Tarija, Bolivien, geboren und studierte die Fächer Philosophie und Literatur an der Universidad Católica Boliviana (UCB) in Cochabamba (Bolivien). Ich erreichte meinen Hochschulabschluss mit einer Arbeit über die „Suche nach dem Sinn (persönlich und kollektiv) mit Hilfe der Dialoggemeinschaften und philosophischen und ethischen Nachforschungen von Matthew Lipman“.

Von 2001 bis 2006 war ich Koordinator der Arbeitsgruppe für diese Untersuchung im „Verband der Philosophie für Kinder NOUS – Cochabamba“ und arbeitete ich im UCB als Dozent und Wissenschaftler in den Fakultäten Philosophie und Literatur, Wissenschaften der Sozialkommunikation und in Sozialpädagogik.

Seit damals konzentriert sich mein philosophisches Interesse auf drei verbundene Bereiche:

- a) Die existenzielle Philosophie und die Bedeutung des bolivianischen Menschen.
- b) Mehr-Identität des bolivianischen Menschen.
- c) Der Zusammenhang zwischen Philosophie und Bildung wie die Möglichkeit der Ausbildung der menschlichen Person.

Jetzt bin ich Stipendiat des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD) und des [fiph](#), weil ich mein Konzept „Bildung in wechselseitiger Anerkennung und gesellschaftliche Verantwortung. Philosophische und erziehungswissenschaftliche Implikation eines integralen Verständnisses von Qualität in der Hochschulbildung“ weiterentwickeln möchte.

PORTRÄT



Jan C. Schmidt

Mein Weg ist ein *interdisziplinärer* Grenzgang *zwischen* Physik und Philosophie sowie eine jeweilige *transdisziplinäre* Grenzüberschreitung *zwischen* Wissenschaft, Ethik und Politik.

Ganz klassisch begann ich aus Neugier an der Natur mit dem Physikstudium. Wenig später kam die Philosophie hinzu. Sie ergänzte die Physik. Wissenschaftstheoretische, erkenntnistheoretische, technikphilosophische und ethische Fragestellungen erweiterten meine Perspektive. Carl Friedrich von Weizsäcker war hier Vorbild: Physiker, Philosoph, politischer Zeitgenosse. Und Ethik blieb bei ihm nicht äußerlich, sondern an Engagement gebunden.

So habe ich zunächst 1995 in Physik an der Universität Mainz diplomiert. Anschließend ging ich ans Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie. Von 1996 bis 1999 war ich Mitarbeiter am Institut für Physik der Universität Mainz, wo ich 1999 in mathematischer Physik promovierte. In dieser Zeit lernte ich Gernot Böhme, TU Darmstadt, kennen, der meinen Weg von der Physik in die Philosophie förderte. Gemeinsam beantragten wir erfolgreich ein Projekt bei der DFG: „Chaosfähige Natur in der nachmodernen Physik: Zur aktuellen Veränderung des Natur- und Wissenschaftsverständnisses“. Von 1999 bis 2006 war ich an der TU Darmstadt tätig, zunächst am Institut für Philosophie, später auch am Zentrum für Interdisziplinäre Technikforschung. 2006 habilitierte ich mich mit einer Arbeit zu „Instabilitäten in Natur und Wissenschaft. Eine Wissenschaftsphilosophie der nachmodernen Physik.“

Im Juli 2006 erhielt ich einen Ruf als Associate Professor for Philosophy of Technology ans Georgia Tech, Atlanta. Von Mai bis Juli 2008 bin ich zudem Fellow am [fiph](#).

PORTRÄT



Mirko Wischke

Ich habe 1993 an der Humboldt Universität zu Berlin (Kritik der Ethik des Gehorsams. Zur Moralphilosophie von Th. W. Adorno, Frankfurt/M. 1993) promoviert und mich 2000 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg habilitiert (Die Schwäche der Schrift und das Widerfahrnis des Denkens. Eine Untersuchung über die Philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers, Weimar/Köln 2001). 1993-2000 war ich wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Philosophie (Prof. Dr. Dr. h.c. Manfred Riedel) am Institut für Philosophie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2001 Gastdozent an der European Humanities University Minsk (Belarus), 2002-2005 Gastprofessor an der Philosophischen Fakultät der Palacký's Universität Olomouc (Tschechien) im Rahmen des Fachlektorenprogramms und der Dozentenförderung der Robert Bosch Stiftung und 2006 DAAD-Gastprofessor an der „Kiev Mohyla Academy“ Graduate School und der Solomon Universität Kiew (Ukraine). Danach war ich DAAD-Gastprofessor an der Adam Mickiewicz Universität Poznan (Polen) und im WS 2007/08 Lehrbeauftragter an der Leuphana Universität Lüneburg. Ab Januar 2008 habe ich ein unentgeltliches Fellowship am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover.

Meine Forschungsschwerpunkte sind Politische Philosophie und Ethik, Hermeneutik, Rechtsphilosophie.

fiphevents

KONFERENZ

Debatten über Menschenbilder

Eine neue Reihe beginnt mit einer Diskussion zwischen Soziobiologie und Theologie

Die stürmischen Fortschritte der Biowissenschaften, aber auch die neuen Möglichkeiten der Gentechnik und Reproduktionsmedizin haben in den letzten Jahren zu der Frage geführt, ob wir ein neues Menschenbild brauchen bzw. ob es verschiedene Menschenbilder gibt, eines in den Naturwissenschaften, eines in den Sozialwissenschaften, ein anderes in der Philosophie, ein weiteres in der Theologie usw. Deshalb hat sich das **fiph** vorgenommen, im Laufe der nächsten Jahre herausragende Gelehrte der verschiedenen Wissenschaftszweige zusam-

menzuführen. Diese sollen miteinander ins Gespräch gebracht werden, aber auch aus ihren unterschiedlichen Perspektiven zu laufenden Forschungsprojekten jüngerer Kolleg(inn)en Stellung nehmen.

Die erste Veranstaltung dieser Art wird vom 4. bis 6. September 2008 in Heidelberg stattfinden. Die Experten sind Prof. Dr. Eckart Voland, Soziobiologe und Inhaber eines philosophischen Lehrstuhls an der Universität Gießen, sowie Prof. Dr. Wilfried Härle, Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Im Mittelpunkt der Diskussionen sollen das Verhältnis von Natur und Kultur sowie Fragen der Moral stehen. Eingeladen sind alle diejenigen, die sich für Probleme im Grenzbereich zwischen Biologie, Soziologie, Philosophie und Theologie interessieren. Es können empirische Projekte, historische Studien oder theoretische Reflexionen vorgestellt werden.

Das **fiph** setzt mit dieser Veranstaltung seinen Schwerpunkt „Menschenbild und

Ethik“ fort, dem auch die letzte Hannoveraner Herbsttagung „Mensch – Bild – Menschenbild. Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive“ gewidmet war (siehe den Bericht in diesem Heft sowie den Beitrag von Ian Kaplow auf Seite 25 ff.). Zugleich beginnt es eine auf mehrere Jahre angelegte Kooperation mit einer protestantischen Schwesterinstitution, nämlich der „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft“ (FEST) in Heidelberg.

Weitere Informationen demnächst unter www.fiph.de.



Härle



Voland



NEUERSCHEINUNG

Welche philosophischen Gründe sprechen für – und welche gegen religiöse Erziehung? Sollen Eltern, auch areligiöse, ihre Kinder religiös erziehen, um ihnen stabile Werte zu vermitteln? Oder wird die Freiheit eines Kindes durch religiöse Erziehung eingeschränkt?

Hans G. Nutzinger und Anja Stöbener führen aus, dass Religion schon in frühen Lebensjahren ein Prüfstein sein kann, um die eigenen Werte kritisch zu reflektieren – und so gleichzeitig Offenheit für die Werte anderer Menschen zu bewahren. Für Stefan Meyer-Ahlen liegt die Relevanz von Religion in den „Dimensionen“ Verantwortung, Relation, Freiheit, Akzeptanz, Versöhnung und Orientierung. Aus deren Bedeutung erwächst für Staat und Gesellschaft die Verpflichtung, eine freiheitliche Wertentwicklung und Werterziehung in der Schule zu ermöglichen. Douglas R. McGaughey plädiert dafür, dass Religion die persönliche moralische Verantwortung integrieren und eine Form von Vergeben enthalten sollte, die in der Freiheit und der Integrität des Menschen gründet. Hans Joas arbeitet in seiner Einleitung die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Beiträge heraus.



Hans Joas (Hrsg.)
Braucht Werterziehung Religion?
Göttingen: Wallstein, 2007,
141 S., 19,00 Euro

MEISTERKURS

Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricoeurs

Meisterkurs mit Jean Greisch vom 3. bis zum 7. März 2008

Der Philosophische Meisterkurs mit Prof. Dr. Jean Greisch (Paris) zum Thema „Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricoeurs“ findet in Kooperation mit dem Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt vom 3.-7. März 2008 in Erfurt statt. Eine Anmeldung ist nicht mehr möglich, da bereits alle Plätze vergeben sind.

Jean Greisch hat zahlreiche Bücher und Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Hermeneutik und Philosophie der Religion veröffentlicht. Besonders lesenswert ist sein Buch *Philosophie, Poesie, Mystique*.

Im Meisterkurs werden verschiedene Themen diskutiert werden: Andris Breitling und Philippe Lacour befassen sich jeweils mit dem Thema Sprachfähigkeit. Andris Breitling spricht über „Sprachfähigkeit und sprachliche Gastfreundschaft. Paul Ricoeur



Prof. Jean Greisch ist einer der besten Kenner der Philosophie von Paul Ricoeur.

und das Problem der Übersetzung“. Philippe Lacour referiert zum Thema „Die Sprachfähigkeit als Leitfaden einer philosophischen Anthropologie des fähigen Menschen“.

Eine zweite Themengruppe beschäftigt sich mit dem „Gedächtnis“. Vorträge dazu halten Mirko Wischke, Julia Shestakova, Cornelia Bystricky, Miriam Reinhard und Kathie Beier.

In der dritten Themengruppe, in der es um theologische Fragen geht, sprechen Markus Kneer, Simon Peng-Keller, Marcus Schmücker, Fabian Sieber und Veronika Hoffmann.

PODIUMSDISKUSSION

„Kultureller Pluralismus – eine Überforderung des Menschen? Philosophisch-anthropologische, theologische und soziologische Perspektiven“

Begegnungsstätte Kleine Synagoge, An der Stadtmünze 5, 99084 Erfurt, Donnerstag, den 6. März 2008, 20 Uhr

Im Rahmen des Philosophischen Meisterkurses wird eine öffentliche Podiumsdiskussion zum Thema „Kultureller Pluralismus – eine Überforderung des Menschen? Philosophisch-anthropologische, theologische und soziologische Perspektiven“ stattfinden. Teilnehmer der Podiumsdiskussion sind Prof. Dr. Michael Gabel (Erfurt), Prof. Dr. Jean Greisch (Paris) und Prof. Dr. Hans Joas (Erfurt). Die Moderation hat Prof. Dr. Gerhard Kruij (Hannover). Sie sind zur Podiumsdiskussion herzlich eingeladen. Wenn Sie Interesse am Besuch der Podiumsdiskussion haben, melden Sie sich bitte an bei

[Anna Maria Hauk M.A.](mailto:anna.maria.hauk@fiph.de)

[Forschungsinstitut für Philosophie Hannover](http://www.fiph.de)
Tel. (0511) 1 64 09 10, e-mail: hauk@fiph.de

Ulrich Hemel neuer Präsident der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

Prof. Dr. Ulrich Hemel, 1. Vorsitzender des Vorstands der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie Hannover“, ist am 30.01.2008 zum neuen Präsidenten der Katholischen Universität Eichstätt gewählt worden. Er wird sein Amt nach Ablauf der Amtszeit des bisherigen Präsidenten, Prof. Dr. Ruprecht Wimmer, am 1. April 2008 übernehmen. Wir gratulieren Herrn Hemel zu dieser gewiss sehr interessanten, zugleich aber auch nicht einfachen Aufgabe, geht es doch darum, das Profil der KU Eichstätt-Ingolstadt weiter zu entwickeln, langfristig die Finanzierung sicherzustellen und ihr einen Platz in der bayerischen und deutschen Hochschullandschaft zu sichern. Hemel, der immer schon eine Vielzahl von Aktivitäten miteinander verknüpfte, bringt dafür als Wissenschaftler und Manager sicherlich die geeigneten Fähigkeiten mit. Seit seiner Habilitation in Religionspädagogik hat er in diesem Fach kontinuierlich Lehre und Forschung weitergeführt. Der Bundesverband Deutscher Unternehmensberater zeichnete Hemel 2003 als „Manager des Jahres“ aus; sein Buch „Wert und Werte – Ethik für Manager“ wurde 2005 von der Financial Times Deutschland zum „Wirtschaftsbuch des Jahres“ gekürt. Hemel ist unter anderem Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaft und Künste und Stifter und Kuratoriumsvorsitzender der Stiftung „Kinder ohne Grenzen“. Für das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover bedeutet diese neue Aufgabe seines ersten Vorsitzenden neue Chancen der Wahrnehmung in der Öffentlichkeit und der akademischen Kooperation.

RINGVORLESUNG

Nach der Auferstehung
der Götter

Hannoversche Zwischenrufe 2008

Seit einigen Jahren wird von der „Wiederkehr der Götter“ gesprochen: Religion, Glaube und Kirche spielen in der politischen Öffentlichkeit eine größere Rolle als noch vor wenigen Jahrzehnten. Dieser Trend ist weltweit zu bemerken, ja sogar verknüpft mit der übergreifenden Tendenz der Globalisierung.

In den „Hannoverschen Zwischenrufen 2008“ will sich das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover dieser komplexen Thematik widmen, zusammen mit der Evangelischen Regional- und Stadtakademie im Sprengel Hannover e.V. und der Evangelischen Akademie Loccum sowie gefördert durch die Hanns-Lilje-Stiftung. Im Einzelnen ist zu fragen, ob tatsächlich die Religionen

in den letzten Jahren an Einfluss gewonnen haben, welche Bewegungen besonders profitiert haben, wie die Religionen die Globalisierung beeinflussen – und umgekehrt. Dabei wird es nicht nur um das Christentum in seinen verschiedenen Varianten gehen, sondern auch um den Islam und andere Religionen. Wir haben jeweils einen anerkannten Experten eingeladen; nach dessen Vortrag wird die Diskussion eröffnet durch ein 15-minütiges kritisches Korreferat.

Die Termine, Themen und Hauptreferenten
im Einzelnen:

26. Mai:

Hans-Joachim Höhn (Universität Köln), „Postsäkular? Religion und Säkularisierung – nach ihrem Ende“

2. Juni:

Günther Gebhardt (Stiftung Weltethos Tübingen), „Wider den Kampf der Kulturen: das Projekt Weltethos“

18. Juni:

Bassam Tibi (Universität Göttingen), „Freiheit und Toleranz: Der Islam in Europa“

23. Juni:

Martin Schindehütte (EKD Hannover), „Den Geiste dämpft nicht. Zum Umgang der Kirchen mit charismatischen Bewegungen“

30. Juni:

Gerhard Robbers (Universität Trier), „Göttliches Gebot und menschliches Recht“

7. Juli:

Hartmann Tyrell (Universität Bielefeld), „Religion und Markt“

Zeit und Ort: ab dem 26.5. jeweils montags, 18:00 bis 20:00 Uhr, mit Ausnahme des 18. Juni (mittwochs); die ersten drei Termine finden statt im Katholischen Bildungszentrum St. Clemens, Hannover, Leibnizufer 17 B (Eingang Vorplatz Clemenskirche), die letzten drei im Hanns-Lilje-Haus Hannover, Knochenhauerstraße 33 (Nähe Marktkirche).

Eintritt: 4 Euro, 2 Euro ermäßigt
Aktuelle Informationen auf www.fiph.de.



BUCHBESPRECHUNG

Der erste der beiden Sammelbände enthält je einen größeren Beitrag der Herausgeber/in zur orthodoxen, katholischen und evangelischen Sozialethik, in denen Geschichte, Traditionen, Kontroversen und aktuelle Herausforderungen der jeweiligen Denkbewegungen ausführlich dargestellt werden. Daraus werden nicht nur die teilweise markanten Unterschiede deutlich, sondern auch die angesichts der inzwischen erweiterten Europäischen Union, die jetzt ja auch Gesellschaften mit überwiegend orthodoxer Prägung umfasst, dringend wahrzunehmenden Chancen eines intensiveren ökumenischen Austausches. Besonders lesenswert erscheint mir der Beitrag von Papaderos (Direktor der Orthodoxen Akademie Kretas), ist doch die orthodoxe Sozialethik hierzulande noch weitgehend unbekannt.

Der zweite Sammelband dokumentiert einen Kongress, der Ende November 2005 in Wien stattfand und den durch das 2003 veröffentlichte Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (dem auch die Katholische Kirche angehört) inspirierten Dialogprozess weiterführt. Auch darin finden sich eine Reihe interessanter Beiträge zur orthodoxen Sozialethik, unter anderem auch von unserem ehemaligen Stipendiaten Radu Preda über die Herausforderungen einer Sozialtheologie in Rumänien.



Ingeborg Gabriel; Alexandros K. Papaderos; Ulrich H. J. Körtner (Hg.)
Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa.
2. Aufl. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl., 2006, 337 S., 19,80 Euro.

Ingeborg Gabriel; Franz Gassner (Hg.)
Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven.
Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl., 2007, 278 S., 19,90 Euro.

Das so genannte Weltarmutsproblem stellt die größte moralische Herausforderung des 21. Jahrhunderts dar. 40 % der Weltbevölkerung leben unter der Armutsschwelle von 2 Dollar pro Tag. Sie sind von „gravierender Armut“ betroffen: ihnen fehlt der Zugang zu ausreichend Nahrung, sauberem Trinkwasser, Obdach und medizinischer Grundversorgung sowie zu schulischer Grundausbildung. Ein Drittel aller Todesfälle (18 Millionen jährlich, 50.000 täglich) geht auf armutsbedingte Ursachen zurück. Durch ausreichende und qualitativ bessere Nahrung, sauberes Wasser und medizinische Versorgung wäre ein Großteil dieser Todesfälle vermeidbar.

Weltarmut als Menschenrechtsverletzung?



Corinna Mieth ist Fellow am fiph.

In unserer alltäglichen Wahrnehmung sind wir mit der Weltarmut höchstens als potentielle Wohltäter verbunden. Viele von uns glauben, dass es moralisch gut und verdienstvoll ist, ein wenig Geld zu spenden, dass man aber keinen moralischen Fehler begeht, wenn man das „Problem“ ignoriert. Gegen diese Auffassung richten sich viele der Theoretiker, die sich an der 1972 von Peter Singer angestoßenen Debatte um das Weltarmutsproblem beteiligt haben.

Während Singer die These vertritt, dass wir gegenüber den Armen eine strenge Hilfespflicht haben, hat Thomas Pogge seit einigen Jahren die Ansicht vertreten, dass wir die Armen kompensatorische Leistungen dafür schulden, dass wir sie durch unser Mitwirken an einer ungerechten globalen Ordnung schädigen.

Interessanterweise beruft sich Peter Singer zur Untermauerung seiner eigenen Position auf Thomas von Aquin und auf Ambrosius: „Dem Hungrigen gehört das Brot, das du zurückhältst; dem Nackten das Kleid, das du im Schranke verwahrst; [...] Du tust also ebenso vielen Unrecht, als du hättest geben können.“ (ST II-II, 66,7) Singer stellt das Armutproblem als einen Fall von unterlassener Hilfeleistung dar. Zur Untermauerung seiner Position führt Singer ein Beispiel an: Ein Professor ist auf dem Weg zur Arbeit. Er sieht, dass ein Kind in einen nahe gelegenen Zierteich gefallen ist und zu ertrinken droht. Was soll der Professor tun? Unsere moralische Intuition gebietet, dass er das Kind retten muss. Dieses Beispiel überträgt Singer auf die Situation derjenigen Menschen, die unter gravierender Armut leiden. Diese Menschen sind in einer vergleichbaren Lage wie das ertrinkende Kind. Auch sie sind vom Tod durch armutsbedingte Krankheiten bedroht, und wir könnten sie – oder zumindest einige von ihnen – durch Spenden retten, ohne selbst in Lebensgefahr zu geraten. Also sollen wir es tun. Wo wir die Fälle unterschiedlich bewerten, weil wir etwa glauben, Nahestehenden helfen zu müssen, Fremden aber nicht, müssen wir unsere moralischen Intuitionen

laut Singer einer Revision unterziehen.

Woran könnte es liegen, dass unsere Intuitionen im Armutfall die Hilfe nicht mit derselben Dringlichkeit gebieten wie bei dem ertrinkenden Kind? Hier sind im Laufe der Jahre zahlreiche Erklärungen angeboten worden. Zunächst könnte man denken, wir seien für das Kind zuständig, für die Armen hingegen nicht. Allerdings kann das wohl kaum so gemeint sein, dass wir für ein Kind, das nicht unsere Staatsbürgerschaft oder Hautfarbe hat, nicht zuständig wären, wenn es direkt vor unseren Augen ertrinkt. Eine Rolle scheint vielmehr die Unmittelbarkeit der Hilfe im Teichfall im Gegensatz zur Indirektheit der Hilfe im Fall der Armutsbekämpfung zu spielen. Ferner ist der Professor im Teichfall der einzige, der helfen kann, ihm würden nach deutscher Rechtsprechung § 323c StGB klar die Folgen einer unterlassenen Hilfeleistung zur Last gelegt werden können. Im Armutfall ist hingegen nicht klar zuzurechnen, wer wen durch unterlassene Hilfeleistung schädigt. Außerdem kommt es im Leben wohl nicht so oft vor, dass wir ein ertrinkendes Kind retten müssen, eine Stunde Zeit und ein paar nasse Kleider können wir also auf ein bis zwei Gelegenheiten innerhalb unserer Lebenszeit recht gut verkraften. Im Fall des Kindes handelt es sich daher eindeutig um eine zumutbare Rettung. Der eigene Lebensplan muss in keinerlei Hinsicht eingeschränkt oder abgeändert werden. Allen Armen zu helfen, denen man helfen kann, hätte dagegen eine Unterordnung aller anderen eigenen Ziele unter das Helfen zur Folge.

Wenn man das Armutproblem als individuelles Hilfsproblem beschreibt, ist man mit vielen Einwänden konfrontiert. Die zwei wichtigsten lauten: Erstens konzentriert sich Singer nur auf die Kapazität der möglichen Helfer. Die Ursachen der Armut kommen bei ihm nicht in den Blick. Zweitens konzentriert sich Singer auf Individuen als potentielle Armutsbekämpfer. Institutionelle Lösungen, die viel effizienter die Lasten der Hilfe verteilen könnten, untersucht er nicht.

Thomas Pogge hat seit Jahren darauf hingewiesen, dass die Einschätzung der Weltarmut als Wohltätigkeits- oder Hilfsproblem falsch sei. Er vertritt drei Gegenthesen. Erstens: Das Armutproblem ist ein Strukturproblem, das auf eine ungerechte globale Wirtschaftsordnung zurückgeht, die Menschenrechte verletzt. Zweitens: Wir sind dafür (mit)verantwortlich, da unsere demokratisch gewählten Regierungen diese ungerechte globale Ordnung formen und aufrechterhalten. Drittens: Unsere Pflichten zur Armutbekämpfung sind keine Hilfs- oder Wohltätigkeitspflichten, sondern Kompensationspflichten.

Pogge ist der Meinung, dass Singers wirkungsmächtiges Beispiel unsere Intuitionen in eine völlig falsche Richtung lenkt. Denn laut Pogge unterscheiden sich Beispiel 1 und Beispiel 2 in moralischer Hinsicht primär dadurch, dass der Professor an der Notlage des Kindes unschuldig ist, während wir das Weltarmutproblem mitverursachen und dadurch eine negative Pflicht verletzen. Die Hauptgefahr des Hilfsarguments sieht Pogge darin, dass es dazu beitrage, unsere kausale Beteiligung am Armutproblem zu verschleiern, die uns eine stärkere Pflicht auferlegt, das Armutproblem zu lösen, als eine Hilfspflicht.

Pogge will nicht bestreiten, dass es positive Hilfspflichten gibt, und dass wir viele davon haben. Er verteidigt allerdings die gängige These, dass die Pflicht, andere nicht zu schädigen, schwerer wiegt als die Pflicht, anderen zu helfen.

Dabei verteidigt er zwei gängige Vorrangregeln. Erstens: negative Pflichten haben Vorrang vor positiven Pflichten. Zweitens: innerhalb der positiven Pflichten haben Pflichten gegenüber Landsleuten Vorrang vor positiven Pflichten gegenüber Fremden.

Wenn diese Vorrangregeln richtig sind, dann sind Singers Forderungen nach einer revisionären Moral unbegründet. Die Armen stehen hier tatsächlich an letzter Stelle der Erfüllung positiver Pflichten. Pogge fordert von uns nicht in normativer, sondern in empirischer Hinsicht ein Umdenken bzw. ein Erkennen der tatsächlichen Mitschuld, die wir seiner Ansicht nach am Weltarmutproblem tragen. Hier bedarf es einer Revision: Wir müssen einsehen, dass wir für das Fortbestehen der Armut mitverantwortlich sind, dann stehen Kompensationsverpflichtungen, die sich aus der Schädigung der Armen durch uns ergeben, an erster Stelle dessen, was wir tun sollen.

Die strukturelle und institutionelle Dimension des Menschenrechtsschutzes wird auch von Art. 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte betont: „Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.“

Ob die bestehende globale Ordnung den Armen schadet, bemisst sich nach Pogge daran, ob sie ungerecht ist. Das ist dann der Fall, wenn Menschenrechte in ihr unerfüllt bleiben, obwohl es eine realisierbare Alternative gäbe, in der diese Menschenrechte erfüllt wären. Daraus, dass die bestehende Weltwirtschaftsordnung in diesem Sinn ungerecht ist, folgt, dass sie die Armen, die ihr unterworfen sind, schädigt.

Aber, so könnte man einwenden, sind nicht lokale Faktoren wie ungerechte Institutionen in den armen Staaten allein für die Armut ihrer Bevölkerung verantwortlich? Pogges These ist, dass diese lokalen Faktoren selbst von globalen Faktoren begünstigt werden.

Er sieht zwei gravierende Strukturdefizite der globalen Ordnung: das Rohstoff- und das Kreditprivileg. Wer die Kontrolle über die Rohstoffe eines Entwicklungslandes an sich reißt, wird zumeist international als Handelspartner anerkannt und kann diese verkaufen, ohne die Bevölkerung am Gewinn zu beteiligen. Ebenso werden Diktatoren Kredite gewährt, die sie zur Machterhaltung mit Waffengewalt einsetzen, während demokratische Nachfolgeregimes dann auf ihren Schulden sitzen bleiben. So tragen globale Faktoren zur lokalen Aufrechterhaltung von Armut und anderen Menschenrechtsverletzungen bei. Wir wiederum profitieren davon, indem wir zum Beispiel billiges Öl aus diesen Ländern kaufen können. Nun ist es so, dass wir durch die hoffnungslos dichten Vernetzungen, Interdependenzen und Verwicklungen kaum vermeiden können, die Armen zu schädigen. Es gibt zu viele indirekt schädigende Handlungen unseres alltäglichen Lebens, etwa wenn wir Öl kaufen, um unser Haus zu heizen, oder wenn wir billige Textilien kaufen usf.

Nach Pogge ist es allerdings dann nicht falsch, zu einer ungerechten Weltordnung beizutragen oder davon zu profitieren, wenn man kompensierende Anstrengungen der Hilfe und/oder der Reform und des Schutzes der Benachteiligten unternimmt. Nur wer von einer ungerechten Ordnung profitiert und an ihr mitwirkt, ohne Reformversuche zu unternehmen, verletzt Menschenrechte. Genau wie für Singer besteht also letztlich auch für Pogge unser Fehler darin, dass wir nicht genug für die Armutbekämpfung tun. Gleichwohl sind die Gründe, aus denen wir etwas tun sollten, bei beiden verschieden.

Literatur:

- Peter Singer, Hunger, Wohlstand und Moral, in: Barbara Bleisch / Peter Schaber (Hrsg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn 2007, 37-51. [Original: Famine, Affluence and Morality, in Philosophy and Public Affairs 1 (3) 1972, 229-243.]
- Thomas Pogge, World Poverty and Human Rights, Cambridge 2002. Eine aktuelle Auseinandersetzung mit den Positionen von Singer und Pogge findet sich z.B. bei:
- Norbert Anwander / Barbara Bleisch, Beitragen und Profitieren. Ungerechte Weltordnung und individuelle Verstrickung, in: Barbara Bleisch / Peter Schaber (Hrsg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn 2007, 171-194
- David Miller, Wer ist für globale Armut verantwortlich?, in Barbara Bleisch / Peter Schaber (Hrsg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn 2007, 153-170.

Von Corinna Mieth ist zu diesem Thema erschienen:

Corinna Mieth, World Poverty as a Problem of Justice? A Critical Comparison of Three Approaches, in: Ethical Theory and Moral Practice Volume 11 (1), Februar 2008, 15-36.



Philosophie am Kröpcke

Philosophie – eine Wissenschaft im Elfenbeinturm? Weit davon entfernt! Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover macht es sich zur Aufgabe, herauszufinden, was *the man on the street* von den philosophischen Inhalten, die im Forschungsinstitut erforscht werden, hält und was er über sie weiß. Pünktlich zu jeder Ausgabe des *fiph Journal* führen wir dementsprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir laufen zum Kröpcke, der zentralen *agora* Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahmegerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die uns über den Weg laufen, dieselbe Frage. Mehr oder weniger.

Normalerweise gilt Hegel als schwieriger Denker. Offenbar nicht in Hannover. Während 79,284% aller bisher gefragten Hannoveraner die Ansichten von Sartre, Platon, Kant, Aristoteles, Nietzsche oder Demokrit verrissen haben – und das waren ja relativ zugängliche Philosophen – wollten wir erleben, was sie zum Wirklich Harten Brocken meinen: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Also ging es gleich los mit dem Anfang von Hegels *Logik*: Das „reine Sein“ ist nichts weiteres als Nichts. Oder? Überraschenderweise haben genau 81,29864% aller Befragten sich für die Feinheiten der hegelischen Dialektik begeistern können. Lesen Sie Auszüge aus unserem Tonbandmitschnitt...

(Die Namen der Befragten wurden von der Redaktion geändert.)

IAN KAPLOW, VOLKER DRELL, JULIA SHESTAKOVA,
FENJA BORNHOLDT

Hegel: „Voll fett, Alter!“



fiph: *Das reine Sein ist zugleich das Nichts – stimmt's?*

RAINER: Das reine...?

Das unbestimmte Sein.

Das unbestimmte Sein....

[denkt nach] Gibt es denn überhaupt Nichts?

Was meinen Sie?

Nein.

Und das reine Sein?

[Denkt nach] Da müsste man

Platon fragen!



fiph: *Was meinst Du – das reine Sein. Ein Nichts?*

TILMAN: Hihi [lacht und nickt]!



fiph: *Das reine Sein ist zugleich das Nichts – stimmts?*

BILL: Wir sprechen nicht so gut deutsch.

You guys speak English?

Yeah, sure. *[Ab hier nun ins Deutsche übersetzt]*

Ok, es geht um das reine Sein.

Ist es dasselbe wie ein Sein bar jeglicher Charakteristika?

TED: Nein.

Warum?

BILL & TED: [Denken schwer nach, beraten auf Portugiesisch.] Moment... Kannst Du das näher erklären?

fiph: *[Erzählt von Hegel.] Was wäre, wenn das reine Sein gleich Nichts wäre, weil es überhaupt keine wahrnehmbaren Charakteristika hätte?*

TED: Ei, das ist eine verdammt megageile Frage, Alter!

BILL: Ja, Mann, echt voll fett.

Danke! Das habe ich aber nicht erfunden. Kommt von Hegel, einem berühmten deutschen Philosophen.

BILL: Eh, den kenne ich nicht. War er Amerikaner?

Deutsch.

TED: Die Deutschen hatten auch was drauf.

Und was meint Ihr – stimmt es?

BILL: Ja vielleicht ist Sein und Nichts dasselbe, weil wenn du rein bist, du hast nichts im Kopf...

TED: ... oder nicht, Mann.

Jesus zum Beispiel, Jesus war rein, aber er war nicht Nichts.

Er war Etwas?

BILL: Klar Alter.

Aber Hegel meinte mit „rein“ nicht „von Sünde gereinigt“, sondern etwas, was nichts außer Sein hat. Jesus war doch nicht reines Sein, oder?

BILL & TED: [aufgeregt] *Was meinst Du?!?*

Jesus war ein Mann, und als Christus zugleich Gott. Er war gut. Er lebte vor etwa 2000 Jahren in der Nähe von

Jerusalem usw...

TED: Ok, du hast uns ein Beispiel gegeben... aber vom reinen Sein?

Wie soll ich das machen?

BILL: Deswegen existiert es nicht!

TED: He Mann danke, dass du uns diese Frage gestellt hast, wir müssen darüber nachdenken!



fiph: *Das reine Sein ist zugleich das Nichts – ja?*

THORSTEN: Nein.

Aha! Hegel ist nichts für Dich?

[Thorsten lächelt.]

Sie haben so schnell nein gesagt; warum?

Der Satz hört sich einfach falsch an. Das sage ich intuitiv.

Er hat gesagt, das reine Sein ist gleichzeitig das Nichts,

weil das Sein, das ganz unbestimmt ist – ohne Grenzen, ohne Bestimmung – keine Eigenschaften hat, die man wahrnehmen kann. Also muss Sein erst artikuliert werden, erst Bestimmung annehmen, bevor es ein Etwas werden kann, das in der Welt existiert. Ja, aber Hegel hat meines Erachtens auch an Gott geglaubt, oder nicht? Das stimmt. Sie nicht? Nee! Und nur deswegen kann es nicht stimmen!?
Ganz genau.



fiph: *Hallo, darf ich fragen, ob das reine Sein zugleich das Nichts ist?*

JILL: Das reine Sein ist zugleich das Nichts?

HANNAH: [Zu Sabine:] Sag du was!

SABINE: Nein, ich denke nicht. *Es hört sich erstmal konterintuitiv an, nicht wahr?*

SABINE: Ja weil Sein, ich bin ja etwas, also kann es nicht Nichts sein, oder?

Genau, aber Sie haben gesagt, Sie seien etwas: das Etwas ist eine logisch spätere Entwicklung als das Nichts.

JILL, HANNAH & SABINE:

[Schauen einander nervös an:] Ehm, ok...

Hört sich das unplausibel an?

JILL: Ich kann mir nicht vorstellen, dass irgendwas Nichts ist. *Ja, erst durch die Bestimmung mittels Eigenschaften kann ein Sein sich differenzieren und aus dem Nichts hervortun. Vor jeglicher Bestimmung*

kann man es nicht wahrnehmen, es ist noch nicht Etwas.

HANNAH: Nee, das ist zu kompliziert. Wenn ich etwas bin... *Aber Sie sind doch nicht das reine Sein, oder?*
Nee! [Alle lachen.]

JILL: OK, also, wenn man geboren wird, ist man rein, ist man noch nichts quasi, man wird ja erst im Laufe der Zeit zu etwas...

Schön.

HANNAH: Aber ich finde, man ist schon etwas, auch wenn man geboren wird, also ... na ja. *Sie sagen immer ein bestimmtes Wort...*

Etwas.

Ja. Und wie wird man „etwas“?
Das kommt automatisch.

Woher?

Dadurch, dass man lebt und Erfahrungen sammelt ...

Ist das nicht eine Art und Weise, Eigenschaften anzunehmen?

Hmn.... Das ist wie ein Kreislauf.

Schön gesagt.

Das hat Spaß gemacht.

Danke!



fiph: *Das reine Sein ist zugleich das Nichts – stimmt's?*

BARBARA: Könnte.

Warum?

Oh Gott, das ist eine philosophische Frage. Das ist viel zu philosophisch, viel zu früh.

Philosophie erst am Nachmittag?

Ja! [Seufzt.] OK. Aber ich denke, es kommt drauf an, wie man's definiert.

Wie denn?

Weil, wenn man das reine Sein als das Nichts ansieht,

dann wäre auch das Sein nicht wirklich. Deswegen finde ich's kompliziert.

Wir auch. Wie definieren Sie das denn?

Also ich find's ... Ich würde das reine Sein aufs Dasein beschränken.

Spannend. Genau das tut Hegel nicht. Er unterscheidet das Sein vom Dasein.

Ich kenn das. Man sollte es eigentlich unterscheiden, rein theoretisch, doch würden die meisten Menschen das Sein mit dem Dasein in Verbindung bringen, weil es logisch ist.

Logisch?

Aber wenn man das tut, dann gibt es das Sein auch nicht, also gibt es auch kein gar Nichts. Genauso wie wenn ich sage, meine Jacke ist rosa, dann sagen andere wieder, sie ist schwarz. Der Stuhl ist kein Stuhl irgendwie.

Nein? Wieso nicht?

Naja. Es sind einfach nur Begriffe, die der Mensch jemandem gegeben hat. Aber wir beide haben gelernt, die gleiche Bedeutung dafür zu verwenden, aber es ist gar nicht das gleiche.

Aber wenn wir beide die gleiche Bedeutung für etwas gelernt haben [deutet auf die Uhr]...

Die Uhr.

Ja, ich sage auch „Uhr“ dazu.

Woher soll jemand dann erkennen, dass dies „in Wirklichkeit“ keine Uhr sei?

Weil es nur der Begriff einer Uhr ist. Ich empfinde es einfach als rund, aber es ist vielleicht gar nicht rund. Vielleicht ist es ja auch gar nicht da, vielleicht bilde ich es mir auch einfach ein.

Die Möglichkeit der Täuschung –

[Aufgeregt unterbrechend:]

Ja: das meine ich mit philoso-

phisch, das ist total weitgreifend und es gibt ganz vieles vielleicht nicht, und es gibt ganz viele Theorien, und... *Ist das schlecht? Oder gut?*
Interessant teilweise, aber wenn man zu viel drüber nachdenkt, dann kann's schwierig werden, weil man dann abgrenzen kann und gar nicht mehr weiß, was Realität ist.



fiph: *Das reine Sein ist zugleich das Nichts – stimmt's?*

MIKE: [Lacht.] Das reine Sein... Ist das Nichts? Oder ist das etwas? Es ist etwas.

Warum?

Weil alles, was sein muss, das wird was, oder?

Kennen Sie Hegel?

Bagel?

[Erzählt von Hegel.]

Seine Meinung halt. Gefällt mir nicht. Es gibt kein Nichts. Also Sein ist immer etwas, oder? Was ist Nichts?

Das stimmt. Um zu existieren, muss das Sein bestimmt werden – und daher Etwas werden. Vorher ist es aufgrund seines Nichtausdifferenziertseins: nicht.

To be or not to be, das ist doch die Frage.

[Lacht]

Jetzt frage ich Sie etwas! Können Sie sich vorstellen, was Unendlichkeit ist? Das können Sie nicht: haha! Dafür gibt es kein Beispiel! [Lacht hämisch.] *Sie haben ganz Recht. Es ist nicht vorstellbar: nur denkbar. Just das hat Hegel mit seiner Logik versucht, zu zeigen. Dafür habe ich Respekt.*

Ausschreibung von zwei Forschungsstipendien

Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover schreibt 2008 wieder zwei Stipendien aus:

1. ein **Forschungsstipendium „Frauen fördern Frauen“** für eine Nachwuchswissenschaftlerin aus Ost- und Mitteleuropa, das von einer Gruppe engagierter Frauen durch Spenden mitfinanziert wird,
2. ein **Forschungsstipendium des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover** für eine Nachwuchswissenschaftlerin oder einen Nachwuchswissenschaftler aus Osteuropa.

Informationen zu beiden Stipendien:

Beginn: 1. Oktober 2008

Bewerbungsvoraussetzungen

- Abgeschlossenes Studium in einem human-, sozial- oder geisteswissenschaftlichen Fach, vorzugsweise Philosophie
- Gute deutsche Sprachkenntnisse
- Exposé (5-10 Seiten, in deutscher Sprache) incl. Forschungsplan eines wissenschaftlichen Projektes, das eine sozioethische Relevanz sowohl für das eigene Herkunftsland wie für den Prozess des Zusammenwachsens Europas aufweist
- Übliche Bewerbungsunterlagen (Lebenslauf, Publikationsliste, Zeugnisse, Foto, evtl. Gutachten und Referenzen – bitte nur Kopien einreichen)
- Bereitschaft zur Beteiligung an den wissenschaftlichen Aktivitäten des Forschungsinstituts

Leistungen des Forschungsinstituts

- Stipendium für die Dauer von bis zu 10 Monaten (Höhe des Stipendiums derzeit EUR 700,- monatlich)
- Ein Arbeitsplatz im Forschungsinstitut und kostenlose Unterkunft
- Übernahme der Kosten für An- und Rückreise
- Wissenschaftlicher Austausch in einem engagierten Team im Forschungsinstitut für Philosophie
- Hannover als Stadt mit hoher Lebensqualität und guter Ausstattung mit wissenschaftlichen Bibliotheken

Bewerbungen richten Sie bitte bis **25. April 2008** an:

Prof. Dr. Gerhard Kruij • **Forschungsinstitut für Philosophie Hannover**
Gerberstraße 26 • 30169 Hannover • Deutschland

Weitere Informationen zu den Stipendien finden Sie auf unserer Website
<http://www.fiph.de>

Werden Sie Förderin/Förderer des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover!

Vor einiger Zeit hat das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover einen Förderkreis ins Leben gerufen. Durch den Aufbau eines Kreises von Förderern erhoffen wir uns einen engeren Kontakt unter den Personen, die an unserer Arbeit interessiert sind, ihre Mitwirkung durch Themenvorschläge und wissenschaftliche Kontakte sowie eine langfristige finanzielle Unterstützung unserer Arbeit.

Wir bieten ausführliche regelmäßige Informationen über die Aktivitäten des Forschungsinstituts und die privilegierte Teilnahme an unseren Veranstaltungen in Hannover (Kosten für Unterkunft und Verpflegung ausgenommen). Außerdem wird es einmal im Jahr eine Veranstaltung exklusiv für die Förderer des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover geben.

Die jährliche Unterstützung beträgt 120,- Euro, ermäßigt 60,- Euro für Studenten bis zum 30. Lebensjahr. Die Zuwendung ist steuerabzugsfähig. Sie erhalten von uns eine Zuwendungsbescheinigung.

Wir freuen uns sehr, wenn Sie sich entscheiden, Förderin oder Förderer des Forschungsinstituts zu werden.

Nähere Auskünfte zum Förderkreis erteilt Ihnen gern

Frau Anna Maria Hauk M.A.

Gerberstraße 26 • 30169 Hannover

Tel. (0511) 1 64 09 10 • Fax (0511) 1 64 09 40

E-mail: Hauk@fiph.de

Impressum



Herausgeber

Forschungsinstitut für
 Philosophie Hannover
 Prof. Dr. Gerhard Kruij



Stellvertretender Direktor

PD Dr. Christian Thies



Redaktion

Dr. Ian Kaplow
 Wissenschaftlicher Assistent



Wissenschaftliche Mitarbeiterin

Anna Maria Hauk M.A.



Wissenschaftlicher Mitarbeiter

Volker Drell M.A.



Wissenschaftliche Mitarbeiterin

Katja Neuhoff M.A.



Sekretariat

Sigrid Wittkamp

Mitglieder des Vorstands der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie Hannover“

Prof. Dr. Ulrich Hemel,
 Präsident der Katholischen Universität
 Eichstätt-Ingolstadt (1. Vorsitzender)
Generalvikar Dr. Werner Schreer,
 Hildesheim (2. Vorsitzender)
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn,
 Universität zu Köln
Prof. Dr. Hans Joas, Universität Erfurt,
 Committee on Social Thought,
 University of Chicago
Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,
 Universität Frankfurt/M.
Prof. Dr. Christian Starck,
 Universität Göttingen
Prof. Dr. Saskia K. A. Wendel,
 Universiteit van Tilburg

Herstellung und Gestaltung

Bernward Medien GmbH
 Druck
 Druckhaus Köhler, Harsum
 Auflage
 5 000
 Erscheinungsweise
 halbjährlich

ISSN 1612-7994